



مركز دراسات الوحدة العربية

# القدس

## أورشليم المصورة القديمة بين التوراة والتاريخ

تحرير :

د. توماس ل. تومبسون

بالتعاون مع :

د. سلمى الخضراء الجيوسي



**مركز دراسات الوحدة العربية**

# **القدس**

## **أورشليم المصورة القديمة**

### **بين التوراة والتاريخ**

**تحرير :**

**د. توماس ل. تومبسون**

**بالتعاون مع :**

**د. سلمى الخضراء الجيوسي**

**ترجمة : د. فراس السواح**

**القدس**  
**أورشليم المصور القديمة**  
**بين التوراة والتاريخ**

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية  
القدس: أورشليم العصور القديمة بين التوراة والتاريخ/ تحرير توماس ل. تومبسون  
بالتعاون مع سلمى الخضراء الجيوسي؛ ترجمة فراس السواح.

٣٨١ ص.

يشتمل على فهرس.

ISBN 9953-82-026-0

١. القدس-تاريخ. ٢. التوراة. أ. تومبسون، توماس ل. (محرر). ب. الجيوسي،  
سلمى الخضراء (محرر). ج. السواح، فراس (مترجم).

913.3

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة  
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

عنوان الكتاب بالإنكليزية

Jerusalem

in Ancient History and Tradition

### مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ - لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعبي» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: <http://www.caus.org.lb>

---

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى: بيروت، آب/أغسطس ٢٠٠٣

الطبعة الثانية: بيروت، أيلول/سبتمبر ٢٠٠٥



## المحتويات

قائمة الأشكال .....	٧
قائمة الخرائط .....	٩
تصدير (١) .....	١١
(٢) .....	١٩
مقدمة : هل يمكن كتابة تاريخ لأورشليم وفلسطين؟ .....	٢٣
الفصل الأول : قراءة أخلاقية للكتاب المقدس .....	٤٣
الفصل الثاني : «بيت داود» في «نقش تل دان» ... نيلز بيتر لامكه	٧٧
الفصل الثالث : حدود متوسعة: تطور أورشليم في عصر الحديد .....	١٠٧
الفصل الرابع : رومة وسورية والكاهن الأعلى : الأسس الدولية لسلطة الكاهن الأعلى في دولة - مدينة أورشليم (١٧٥ - ٦٣ ق. م.) .....	١٢٣
الفصل الخامس : الملك هيرود وأورشليم : هَلْيَنَة مدينة مشرقية .....	١٤٥
الفصل السادس : أورشليم في عصر مملكة يهوذا .....	١٦٧

الفصل السابع	: الجماعات الإثنية في أورشليم ..... ليستر غراب ٢١١
الفصل الثامن	: من صهيون إلى صهيون: أورشليم في مخطوطات البحر الميت ..... فيليب ر. ديفز ٢٣٧
الفصل التاسع	: تشييد المدينة المقدسة: الروايات التوراتية حول تأسيس أورشليم ..... توماس م. بولين ٢٤٥
الفصل العاشر	: قتال الإخوة: النزعة الإثنية لدى اليهود والسامريين في التاريخ والروايات التوراتية ..... إنغريد هيلم ٢٧٥
الفصل الحادي عشر	: السلام والتطهير الإثني لأورشليم ..... توماس ل. تومبسون ٣٠٧
الفصل الثاني عشر	: العام القادم في أورشليم: التوراة، والهوية، والخرافة على الإنترنت ..... ديفيد غن ٣٣١
الفصل الثالث عشر	: أورشليم بين الوهم والحقيقة ..... كيث وايتلام ٣٥١
فهرس	..... ٣٧٣

## قائمة الأشكال

الرقم	الموضوع	الصفحة
٢ - ١	القطعة (A) من نقش محفور اكتشفها بيران عام ١٩٩٣ .....	٧٨
٢ - ٢	الجزء الذي يرد فيه تعبير بيت داود من القطعة (A) .....	٧٨
٢ - ٣	القطعة (B <sub>1</sub> ) اكتشفت عام ١٩٩٥ .....	٨٠
٢ - ٤	القطعة (B <sub>2</sub> ) اكتشفت عام ١٩٩٥ .....	٨٠
٢ - ٥	الصورة الأولى لموقع التنقيب عن القطعة (A) .....	٨١
٢ - ٦	الصورة الثانية للموقع .....	٨٢
٢ - ٧	صورة تصور القطع الثلاث (A) و (B <sub>1</sub> ) و (B <sub>2</sub> ) وكأنها تنتمي إلى نقش واحد .....	٨٥
٢ - ٨	عدم تطابق سطور القطع الثلاث .....	٨٦
٢ - ٩	ترجيح أن النقش كتب عام ٨٠٠ ق.م. ....	٨٨
٢ - ١٠	نقش السفيرة في سورية عام ٧٢٥ ق.م. ....	٨٨
٢ - ١١	مواضع التزوير في القطعة (A) .....	٩٨
٢ - ١٢	محاولة تزوير الحرف ميم .....	٩٩

٩٩ .....	صورة أوضح للحرف ميم	١٣ - ٢
١٠٠ .....	محاولة تزوير الحرف قاف	١٤ - ٢
١٠٠ .....	صورة أوضح للحرف قاف	١٥ - ٢
١٠١ .....	النقطة الوسطى للكتابة في سطح القطعة (A)	١٦ - ٢
١٠٢ .....	محاولة لإيجاد المركز الطبيعي للنقش في القطعة (A)	١٧ - ٢
١٠٣ .....	مركزية النقش من وجهة أخرى	١٨ - ٢
٢٠٩ .....	يهوه وزوجته عشيرة: نقش على الحجر من موقع خربة الكوم	١ - ٦
٢٠٩ .....	يهوه وزوجته عشيرة: نقش على الفخار من موقع عجرود	٢ - ٦
٣٤٤ .....	الموقع على الشبكة	١ - ١٢
٣٤٥ .....	الكتاب الخالد: كتاب الكتب	٢ - ١٢
٣٤٦ .....	بناء المعبد	٣ - ١٢
٣٤٧ .....	بناء الهيكل الثاني	٤ - ١٢
٣٤٨ .....	الصلوات اليومية	٥ - ١٢
٣٤٩ .....	هاتيكفا - التشيد الوطني	٦ - ١٢

## قائمة الخرائط

الرقم	الموضوع	الصفحة
١ - ٢	خريطة طبوغرافية لتل دان تظهر عليها أماكن التنقيب	٧٩
١ - ٥	أورشليم من الناحية الطبوغرافية وعليها أسماء المواقع التوراتية	١٦٣
٢ - ٥	أورشليم في عصر يسوع	١٦٤
٣ - ٥ (أ)	هيكل هيرود	١٦٥
٣ - ٥ (ب)	هيكل سليمان	١٦٥
٤ - ٥ (أ)	فلسطين في عصر هيرود الكبير	١٦٦
٤ - ٥ (ب)	فلسطين في عصر خلفاء هيرود	١٦٦
١ - ٦	اليوسية: المدعوة بمدينة داود	٢٠٥
٢ - ٦	أورشليم القرن التاسع ق.م. المدعو بالسليمانية	٢٠٦
٣ - ٦ (أ)	أورشليم القرن السابع ق.م. - وفق كينيون	٢٠٧
٣ - ٦ (ب)	أورشليم القرن السابع ق.م. - وفق شيلوه	٢٠٨
	وشتاينر [وآخرون]	

## تصدير (١)

توماس ل. تومبسون(\*)

كنا نخطط، أنا وثلاثة من زملائي في «المعهد الكتابي» بجامعة كوينهاغن، لعقد مؤتمر علمي صغير بمدينة عمان في ما بين ١٢ و ١٤ تشرين الأول/أكتوبر حول موضوع «أورشليم في التاريخ القديم، بين التاريخ والرواية التوراتية». وكنت مسؤولاً مع الدكتورة سلمى الخضراء الجيوسي عن التحضير لذلك المؤتمر. لقد تضمنت خطتنا أن نجتمع اثني عشر مؤرخاً وأثرياً وباحثاً كتابياً من ست دول مختلفة، يلتقون في عمان مدة يومين لبحث التوجهات الجديدة في تاريخ أورشليم القديمة وعلاقته بالروايات التوراتية، وذلك بحضور مستمعين بينهم أساتذة وباحثون من الجامعات الأردنية والفلسطينية والسورية. ولكن أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ التي أدت إلى تدمير مركز التجارة العالمي في نيويورك قد خلقت لدينا تردداً حيال المشروع، ثم قررنا أخيراً عقد المؤتمر على الرغم من الأوضاع السياسية الغامضة.

بالنسبة إلي كانت الرحلة تتضمن أيضاً قبول دعوة وجهت لي منذ أميد لزيارة مدينة الرياض، وإلقاء محاضرة في مركز الملك فيصل للدراسات الإسلامية. في السادس من تشرين الأول/أكتوبر وصلت إلى تلك المدينة العملاقة الفاتحة الحداثة، حيث بذل المضيفون جهدهم في تهدئة خواطر ضيفهم الأمريكي - الدانمركي، تحت وطأة أوضاع سياسية تندهور بسرعة. بعد يوم من

---

(\*) أستاذ في جامعة كوينهاغن، معهد تفسير الكتاب المقدس.

وصولي قرر الأمريكيون الشروع بقصف أفغانستان دون النظر في خيار المفاوضات التي كان من الممكن إجراؤها من خلال وساطة باكستانية أو سعودية. لقد عبر السعوديون عن تفهمهم لحاجة الأمريكيين إلى الانتقام لضحايا الهجوم الإجرامي الفظيع على المدنيين الأبرياء في نيويورك، ولكنهم كانوا مدركين أيضاً لما سيلحق المدنيين الأفغان الأبرياء من أذى جراء عمل عسكري كان من الممكن تجنبه.

ولقد أخذت المناقشات اللاهوتية الطويلة الوقت الأعظم من زيارتي، ودار معظمها حول مفهوم الحرب المقدسة (التي لا يعلنها سوى الله)، والانتقام (الذي هو وقف على الله). ودار الجدل أيضاً حول التمييز الحصري للصحافة بين الإرهاب الإسلامي والقصف الأمريكي، والعلاقات الإسرائيلية-ال فلسطينية (التي ظلت في صميم نقاشاتنا) والتي تشكل حجر الأساس لأي نزوع نحو السلام في الشرق الأوسط. وجرى الدفاع عن الدراسة الأكاديمية للدين وحرية الرأي، وقُدمت وجهات نظر إيجابية بخصوص الخطر البالغ لإساءة استعمال اللغة الدينية في التأثير في المجتمع من قبل لاهوت أصولي غير نقدي. وفي غضون ذلك كله كان يغمرنا إحساس بأننا على عتبة عصرٍ خطر، وعالم تسوده الإيديولوجيات الأصولية المتنازعة. وبينما كان قصف أفغانستان مستمراً طرت إلى عمان في ١٢ تشرين الأول/أكتوبر، وكانت الأفكار المفككة في رأسي بخصوص مناقشة تاريخ أورشليم القديم تولد عندي حالة سريرية، بدلت إحساسي السابق بالهشاشة إلى إحساس بالدوار.

على أن إحساساً بعدم الراحة قد انتابني عندما تبين لي أن موضوع المؤتمر، وهو «أورشليم في التاريخ القديم، بين التاريخ والرواية التوراتية» لم يعد أليفاً ومريحاً مثلما كان عندما خططنا له في الصيف الماضي. وسرعان ما اكتشفتُ أن العديد من الزملاء قد أعاد كتابة ورقة عمله إلى المؤتمر بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، بحيث غدا كلٌّ من التاريخ والرواية التوراتية حقيقةً متميزة بشكل صريح، وقد بدوا متنافسين، لا في الوقت الحاضر فقط، وإنما في الماضي البعيد أيضاً. في بداية الاجتماع كان كل واحد منا مستغرقاً في أفكاره الخاصة، عندما ابتدأ المتحدث الأول مايكل بريور (Michael Prior) كلامه بضرورة التمييز بين الجيد والسيئ في كل الموروثات الدينية. وبناءً على هذا الطرح انتقل إلى مناقشة كتاب العهد القديم كوسيلة للظلم والتعدي، وإلى ضرورة إحساس البحث الأكاديمي الكتابي بالمسؤولية

الأخلاقية، من خلال إدراك علاقته بالمجريات السياسية للعالم الحديث. وأضاءت شروحاته بخصوص الأرض الموعودة، والعهد الأبدي للملك داود كثيراً من جوانب المسألة التاريخية ومنعكساتها الحديثة. ولم تكن الأهمية الذاتية لتلك الشروحات بأقل من أهميتها لدى مستمعيها الفلسطينيين. لقد طرحت محاضرة بريور سؤالاً أمام المؤتمر، حاول كل متحدث بعد ذلك تقديم مساهمته في الإجابة عنه.

كانت ورقة عمل نيلز بيتر لامكه (Niels Peter Lemche)، المعززة بشرائح ضوئية الكترونية، تدور حول نقش «بيت داود» الذي يرجع بتاريخه إلى القرن الثامن قبل الميلاد، وتم العثور عليه في موقع تل القاضي (تل دان التوراتي) عند منطقة منابع نهر الأردن في أقصى الشمال الفلسطيني منقوشاً على كسرات لوح حجري. لقد كان هذا النقش موضع جدل طويل بين الأركيولوجيين والمؤرخين، منذ اكتشافه قبل عشر سنوات. فبينما ادعى فريق من الباحثين بأن النقش يقدم بيئة تاريخية مباشرة على وجود مملكة داود التوراتية، فإن فريقاً آخر قد خرج بقراءات وتفسيرات متباينة لتلك الكسرات، وعزيت إلى تواريخ تتراوح من مطلع القرن التاسع إلى أواخر القرن الثامن قبل الميلاد. كما رأى البعض بأن الكسرات قد جاءت بالفعل من أكثر من موقع أثري، وهي تنتمي إلى أكثر من نص. وهنالك قلة رجّحت أن يكون النقش مزوراً. لقد شجعت الأوضاع السياسية الراهنة على تبادل تهمة الانحياز، وعدم الأمانة العلمية، وحتى معاداة السامية، كلما أثير موضوع نقش تل دان. وعلى الرغم من أن شروحات لامكه قد أوضحت وجود احتمالات قوية بأن يكون النقش مزوراً، إلا أن عدم إعطائه رأياً قاطعاً حول ذلك، سبب خيبة أمل لبعضهم.

بعد ذلك قدمت الآثارية مارغريت شتاينر (Margreet Steiner) محاضرتها حول تنقيبات كاثلين كينيون (Kathleen Kenyon) في أورشليم قبل حوالي أربعين عاماً، ومسألة نقص الأدلة الأثرية التي تعود إلى القرن العاشر قبل الميلاد. ولقد أحجمت شتاينر عن تفسير بعض الشواهد الأثرية باعتبارها دلالة على أن أورشليم لم تكن مدينة قائمة خلال القرن العاشر، وهي الفترة التي ازدهرت خلالها مملكة داود الكبرى بحسب الرواية التوراتية. وآثرت، مثلما فعل لامكه، عدم تقديم رأي قاطع في هذه المسألة، مبينة احتمال قيام بلدة صغيرة في الموقع كانت مركزاً إدارياً لمشيخة قبلية لا عاصمة لمملكة معتبرة. بعد ذلك سوف يتعرض القارئ



لإحباط مماثل لدى قراءته لورقتي عمل آخرين لم يتم تقديمهما في مؤتمر عمان. الأولى لسارة مانديل (Sara Mandell) وتبحث فيها الطابع الدولي لسياسة أورشليم خلال القرنين الأخيرين قبل الميلاد. لقد فهمت هذه المؤرخة عملية إضفاء الطابع الهيليني على أورشليم، بشكل مخالف لفهم صاحب الورقة الثانية الأركيولوجي جون سترينج (John Strange)، فبينما رأت سارة مانديل أن هليّة أورشليم قد ابتدأت في وقت مبكر يعود إلى مطلع القرن الثاني قبل الميلاد، فإن جون سترينج يرى أن العملية قد تأخرت إلى وقت لا بأس به من القرن الأول قبل الميلاد، مُركّزاً بشكل خاص على عصر الملك هيرودس الكبير، وسياسته التي حققت أخيراً هليّة المدينة. إضافة إلى ذلك يفسر جون سترينج «حائط المبكى» باعتباره جداراً استنادياً لبناء «الأغورا»، لا باعتباره قسماً من جدار الهيكل. إن هاتين الورقتين قد أضافتا الكثير إلى معلوماتنا حول أورشليم خلال هذه الفترة، رغم عدم التوافق الواضح بينهما.

كان عدم التوافق واضحاً أيضاً بين العديد من أصحاب المداخلات، وبينهم وبين الحضور. وهذا ما يمكن ملاحظته من ورقة فراس السوّاح، التي قدم فيها عرضاً وافياً لتاريخ أورشليم وفلسطين خلال النصف الأول من الألف الأول قبل الميلاد. على الرغم من أن استقصاء السوّاح قد اعتمد بشكل كبير على تنقيبات كينيون التي كانت الموضوع الرئيسي لورقة مارغريت شتاينر، إلا أنه اختلف مع شتاينر في تفسيره لنقص الوثائق الأثرية من موقع أورشليم خلال القرن العاشر قبل الميلاد، ووضع المدينة في تلك الفترة. وكان اختلاف السوّاح أكثر وضوحاً مع إنغريد هيلم (Ingrid Hjelm)، خصوصاً في اعتماده على تقاطع المعلومات التاريخية والتوراتية في فهمه وتقديمه لعصر الملك يوشيا في القرن السابع قبل الميلاد. فبينما ركز السوّاح على الدور المميز لأورشليم في تلك الفترة، قامت إنغريد هيلم بالتركيز على أهمية السامرة، وعلى دورها الذي لم يتضاءل في الحياة السياسية الفلسطينية بعد دمارها عام ٧٠١ ق. م وإعادة بنائها.

وفي اعتقادي، فإن نجاح المؤتمر قد تمثل بشكل خاص في القبول باستقلالية وحرية كل باحث في التعبير عن آرائه، وتقديم نتائج التي بنيت على ما هو متاح أمامنا حتى الآن من بينات وشواهد تاريخية. هذه البينات تمت إلى الماضي بصرف النظر عما تمليه الوقائع السياسية الراهنة. إن التمييز بين

الرؤية التاريخية للماضي والرؤية التوراتية، باعتبارهما حقيقتين مستقلتين يمكن التوفيق بينهما ببذل أقصى الحذر كان المكسب الكبير والمشارك للحوار المفتوح في المؤتمر. لقد ساعد اختلاف الآراء على التفاهم بين الأطراف، وأبقى على الحوار مفتوحاً.

لقد دارت معظم الخلافات، بخصوص تفسير أحداث تاريخية وسياقاتها وفتراتها، حول مسائل يصعب في الواقع الوصول إلى تسوية بشأنها. ولكن أكثر الخلافات جذرية تبذت في معالجة مسألة «الإثنية». إن الخلاف الذي تبدى بين وجهة نظر ليستر غراب (Lester Grabbe) في فهم الإثنية الإسرائيلية، ووجهة نظري القائلة بأن فكرة إسرائيل الجديدة في العهد القديم تنطوي على نقد للإثنية، هو خلاف قائم منذ مدة طويلة، وكان متوقعاً له أن يستمر. ثم جاءت ورقة إنغريد هيلم لتزيد من حدة الخلاف، وذلك بتركيزها على التمييز بين الصوت السامري والصوت اليهودي في الروايات التوراتية. ومن ناحيته، فقد ألقى فيليب ديفز (Philip Davies) ضوءاً جديدة على هذه المسألة، في ورقته التي ناقشت موقف اليهود من أورشليم كما عبّرت عنه وثائق من نصوص قمران. وانتهى من ذلك إلى تساؤلات حول نشوء يهودية روحانية تعارض اليهودية القومية.

في اليوم الثاني من المؤتمر قدمت الأبحاث مساهمات مفيدة حول مسألة الإثنية والقومية، وهي المسألة التي كانت محور البحث في ما ينوف عن نصف أبحاث هذا الكتاب. فلقد تم تناولها من قبل توماس بولين (Thomas Bolin) وديفيد غُنْ (David Gunn) اللذين لم يتيسر لهما القدوم إلى عمان. عالجت ورقة توماس بولين، وبطريقة منسجمة مع النقاش التاريخي الذي قدمه كل من ديفز وهيلم، القصص التوراتية المتنوعة بخصوص تأسيس أورشليم، فرأى فيها قصصاً متفاعلة دبجت خلال العصر الهيلينستي. وجادل في أنها قد استخدمت من قبل الجماعات اليهودية المختلفة من أجل دعم رؤيتها لأورشليم ومكانتها بالنسبة إلى كل جماعة. ثم جاءت ورقة ديفيد غُنْ لتتنقل مثل هذا النقاش إلى العصر الحديث، والسياقات التي استخدمت بها قصص أورشليم القديمة من أجل الدعاوى السياسية، مُركزاً بشكل خاص على فكرة المنفى، و«الحنين إلى أورشليم»، ووظيفة هذه الفكرة في عملية المماهاة بين دولة إسرائيل الحديثة واليهودية العالمية. الورقة الأخيرة كانت لكيث وايتلام (Keith Whitlam) الذي تعرض لمسألة أثارها كل أعضاء المؤتمر تقريباً، وهي فشل البحث الأكاديمي

الحديث في خلق ماضي لمدينة أورشليم من خلال الربط بين الشواهد الأركيولوجية وقصة داود في التوراة.

وإنني في تقديمي لهذه الأبحاث في كتاب واحد لست متضيقاً من تصادم ما تطالعنا به من تفسيرات. ذلك أن واحدة من أهم المهام المطروحة على الباحثين، هي التقليل من شدة التحريفات الناجمة عن المحاولات الرامية إلى امتلاك التاريخ وتوظيفه لخدمة أغراض ليست في حسبانته. وإنني لآمل أن تكون هذه الأبحاث النقدية القليلة، المختارة بعناية حول موضوع تاريخ أورشليم والمرويات التوراتية، قد ساهمت إيجابياً في الجدل الدائر حول الميراث الحضاري لهذه المدينة وتاريخها. إن اختلاف الباحثين المتخصصين والأكفاء حول الماضي الذي يتوجب عليهم تقديمه بطريقة نقدية، هو علامة على التقدم في حقل معرفي تحكمته به إلى حد كبير حتى الآن البرامج السياسية والدينية. وعلى الرغم من أن خمسة من الأبحاث التي يضمها كتابنا هذا لم تقدم في عمان، إلا أن كلاً منها قد قدم مساهمته المميزة في النقاش الذي ابتدأ هناك. على أن ما ليس بوسعنا إضافته هنا، هو النقاشات التي دارت حول أوراق العمل المقدمة، سواء بين الباحثين أنفسهم - مما يمكن قراءته بين السطور - أم بينهم وبين الحضور الذين طرحوا تعليقات نقدية مهمة، وأثاروا نقاطاً أغنت النقاش الدائر. وليس بوسعنا أيضاً التعبير عن المناخ النقدي المفتوح الذي شجع على النقاش الفكري الصريح في مثل هذا الوقت الصعب، والذي ساهم في خلقه وأشعرنا به زملاؤنا من الجامعات الأردنية والفلسطينية والسورية.

لقد جرت عادة الأركيولوجيين والمؤرخين والباحثين التوراتيين، منذ وقت طويل، على النظر إلى كتاب العهد القديم باعتباره تاريخاً، وذلك إضافة إلى اعتباره موروثاً دينياً متميزاً تشترك به الأديان الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام. وهذا ما ما زود الباحثين الكتابيين بسلطة لا حدود لها. بهذا الخصوص فإنني أقول بأن كتاب العهد القديم يقدم لنا تاريخاً لا يمكن الوثوق به، وما صرنا الآن نعرفه عن تاريخ سوريا الجنوبية، وما نستطيع إعادة بنائه اعتماداً على الشواهد الأثرية، يعطينا صورة مختلفة تماماً عن الصورة التي تقدمها الروايات التوراتية لهذه المنطقة. إن قصص وأناشيد العهد القديم لا تخبرنا عما حدث فعلاً في أورشليم أو في فلسطين خلال أية مرحلة تاريخية، وإنما تخبرنا عن الكيفية التي فكر بها أهل هذه المنطقة والطريقة التي كتبوا بها

أفكارهم. وكتابة التاريخ اليوم يجب أن تبنى على الشواهد والبيّنات من الفترة التي تتصدى للكتابة عنها، مثلما تبنى أيضاً على القراءة النقدية للنص التوراتي. على أية حال، فإن اهتمام هذا الكتاب لا ينحصر في كتابة تاريخ صحيح لأورشليم، وإنما يتعدى ذلك إلى النظر في تلك المرويّات التوراتية التي لا تقدم تاريخاً بقدر ما تقدم أدباً دينياً. ذلك ان القصة التوراتية عن أورشليم حافلة بالأمثال والعبر، لأنها تمت إلى مجال اللاهوت قبل مجال التاريخ. وهناك مسألة لا تقل أهمية تتعلق بالكيفية التي تتم بها قراءة المرويّات التوراتية والطريقة التي يجري تقديمها بها لهدف اختلاق ماضٍ من شأنه خدمة أغراض معينة.

إن «العهد القديم» هو صوت السامرة وأورشليم في ذلك العالم القديم، وهو صوت فلسطين. في أزمنة ما هو صوت أولئك الذين يعيشون في الأرض، وفي أزمنة أخرى صوت الذين يعيشون في غربة المنفى. ومن الناحية التاريخية فإن هذا النتاج الديني والفلسفي للفترة الفارسية المتأخرة والعصر الهيلينستي (من منتصف القرن الخامس إلى منتصف القرن الثاني قبل الميلاد) هو سلف للعقائد اليهودية والسامرية والمسيحية والإسلام.

كوبنهاغن، نيسان/أبريل ٢٠٠٢

## (٢)

سلمى الخضراء الجيتوسي (\*)

أن يسعى الانسان ليكون مواطناً عالمياً يشكل محاولة عسيرة في عصر أصبح مهووساً إما بمشاعر محلية ضيقة، أو بتمسك عدواني بالهوية العرقية، أو بأصولية دينية متعصبة. غير أن من يستطيع أن يتذوق، ولو للحظات، ذلك الشعور المنفتح بأنه مواطن عالمي، يتجاوز حواجز العرقية والتعصب الديني، لا يمكنه أن ينظر بلا مبالاة إلى وقوع الظلم والعدوان على أي جزء من الإنسانية. أظن أن الشاعر الأمريكي ستانلي كيونيتز (Stanley Kunitz) هو الذي قال ما معناه بأن كل ما يجرح الحياة في أي مكان فإنه يسرق في الوقت نفسه شيئاً ذا قيمة كبيرة من كرامة الإنسان في كل مكان. وإني أضيف هنا أن الحضارة الإنسانية ستظل معوقة متخلفة وراء حواجز الزمن، مهما تقدمت إنجازاتها الشكلية والتكنولوجية، ما دام لم يستتب في هذا العالم الاهتمام المتبادل والتعاون الطبيعي بين جميع الثقافات والشعوب.

وإني كفلسطينية عشت على العذاب الروحي والحزن في شتات لا ينتهي، أشعر بحدة بالظلم الصارخ الذي حاق بوطني وشعبي في سبيل حلم هو نفسه مغموس بعذاب نفسي قديم. ترى هل يصح أن يكون عذاب أي قوم من الناس، في محاولة لتخفيفه أو لمحوه، سبباً كافياً لإنزال عذاب جديد مماثل بشعب بريء؟ في هذا المجال أضيف عنصراً آخر إلى ماهية ذلك الحلم وهو أن هذا الحلم الذي يحمله صهيونيّو العالم هو نفسه مرتبط ليس فقط بالعذاب الذي عانوه في تاريخهم

---

(\*) أستاذة للأدب العربي في عدد من الجامعات العربية والأمريكية، ومديرة مؤسسة بروتا ورابطة الشرق والغرب لنشر الثقافة والأدب العربيين في العالم الناطق بالإنكليزية.

الطويل ولكن أيضاً بمعتقدات دينية عتيقة لا مكان لها في عصرٍ حديثٍ عرف اندفاعاً علمياً هائلاً لم يعرفه تاريخ الإنسانية من قبل. ولم يشكل هذا وحده بؤرة الهم والمأساة، ذلك لأن هذا الحلم قد اشتمل، إلى جانب الادعاءات التوراتية التي طرحها، مخططاً سياسياً شديداً العدوانية وإذا أبعاد شاسعة.

لا أحد ينكر معاناة اليهود في التاريخ، وأسباب هذه معقدة جداً وتستحق أن تكون موضوع دراسة مختصة في سيكولوجية الأديان والجماعات البشرية. ولكن الحقيقة هي أنه حتى العقود الأخيرة من الزمن الحديث، كان اليهود قد عرفوا قلّة ساحقة من الفترات الزمنية التي نالوا فيها الاحترام والقدرة على الحياة الطبيعية. ولا بد هنا من لفت النظر إلى أن أعظم هذه الفترات وأكثرها إشراقاً هي الفترة التي تؤلف الجزء الأكبر من الثمانمئة سنة التي حكم فيها المسلمون في الأندلس، حيث نال اليهود، تحت عدالة المسلمين وتسامحهم غير المسبوق، أيضاً مناصب وزارية.

المنحى السياسي من الوضع الفلسطيني/العربي المعاصر كان وما زال موضع دراسات وتحليلات طويلة. غير أن المنحى الديني الذي هيمن على الوضع منذ نشأته حتى اليوم هو الذي يظل أكثر إقلاقاً للنفس، وذلك بسبب غموضه الأساسي، لأنه يركز على ميتافيزيقيا معقدة لا تعهد لها أية براهين تاريخية حقيقية، ولا سيما في ما يتعلق بالقدس والهيكل. إن أية رؤيا مغلقة مجمدة للنصوص الدينية (وأنا هنا لا أتكلم فقط عن اليهودية) بحيث يصح التساؤل كفرأ والبحث وإعادة التفسير هبوطاً من بركة الله، لا بد أن تقف مانعاً صلباً وراذعاً للمنطق والاستنتاج العلمي. وقد أكد تكرار الادعاءات التوراتية المستمرة، عبر القرون، المقولة الدينية المتجمدة، وأثبتها في الذاكرة الجماعية التي تعتمد كلياً على الديني المقلق ورؤياه التي لا تتغير. إن قصة اليهود تتمركز في طموحهم الجارف إلى مكان حملوه في ذاكرتهم عبر قرون طويلة فلا يرون هذه الرؤيا إلا من خلال الأساطير، ولا يذكرونها إلا عبر لهجة ندب رثائية.

عندما واجهت هذا الأمر داهمتني عشرات الأسئلة التي لم أعرف لها إجابة واضحة في تحليل علمي مبني على دراسة مختصة. أنا لست أستاذة تاريخ، ولا سيما تاريخ الكتاب المقدس الذي اعتمد عليه الإسرائيليون في تحدياتهم، فحقول المعرفة هذه تحتاج إلى دراسة متواصلة تمتد عبر الحياة، وهذا لا يتلاءم مع باحثة وناقدة أدبية مثلي اختصت بتاريخ الأدب العربي. غير أنني شعرت بحاجة عميقة إلى معرفة الأجوبة العلمية عن هذه الأسئلة التي زحمتني، معرفة تجيء في أسلوب

علمي دقيق لتكشف بوضوح حقيقة هذه الادعاءات الميتافيزيقية التي هيمنت على الوضع السياسي وسيّرت اتجاهاته. ذلك لأن ثمة بشراً كثيرين جداً إما أحياء اليوم أو سوف يولدون، هم الذين سيدفعون ثمن كل هذا: أسراً ممزقة، وبيوتاً خراباً، وأراضي ومصادر رزق مغتصبة، وحيوات مسحوقة.

لا يمكن أي إنسان مثقف رفيع التهذيب أن يرفض الحقائق التاريخية ما دامت هذه مقدمة بأسلوب علمي دقيق واضح. وقد كنت طول الوقت متأكدة من أمر واحد: هو أن مأساة وطني وشعبي قد ولدت من إصرار مبالغ فيه على عكس هذه الروح العلمية المجردة. ورحت أنظر بهلع إلى وضع شعبي الفلسطيني الآن وكيف شوّه تاريخه في سبيل هذا المخطط الكبير، وكيف راح «الآخر» يخطط هذا التاريخ ويحوّره هنا وهناك، وكيف عتم على نبيله وتضحياته، ورأيت وقد ملأني القهر كيف خُسفت حقوقه الطبيعية وجذّت جذوره ودُفنت مآثره وحقائق تاريخه في ظل كثيف. وقد كان واضحاً لي أيضاً أن المخطط المذكور كان من القوة بحيث استطاع أن يُقنع الجاهلين، وهم كثر كثيرون، أو المتعصبين عن وعي منهم، أولئك الذين سيشعرون بالفرح والانتصار كلما نبّح العدوان المدمر على شعب بريء - وسيستمر هذا إلى أن تكشف هذه الخديعة الملققة بنور المعرفة العلمية الواعية، وهو أمر لا بد منه في النهاية.

ذلك لأن العقل والروح الإنسانيين لا يستطيعان تحمّل الأوهام المستمرة التي تغذيها التخطيطات الماكرة المراوغة، وترد منها بواذر العنف والظلم. ففي هذه اللحظة بالذات تولد عقول صادقة أمينة على الحق، في كل مكان وفي إسرائيل نفسها، لتتحدى هذه البلاغة المنحرفة التي صيغت لإشباع العقول الساذجة أو اللامبالية في هذا العالم.

في البحث عن الحقيقة التاريخية المجردة من الغرض، يأمل الباحث الموضوعي أن يظل واقفاً إلى جانب التوازن والتسامح، مهما كان انغماسه النفسي بالمأساة، وأن يحافظ على إنسانيته حية نابضة. ما أقصّ مضجعي هو ما رأيته من نزوع متكرر عن هذا الموقف، فحتى العقول الذكية وجدتها تقبل دون سؤال واحد هيمنة الأسطورة على العقل البشري وإعادة خلق التاريخ محاطاً بصورة مخترعة وتشويهات مبرمجة للماضي والحاضر. إن التاريخ الفلسطيني الحديث الذي شوّه وكسي بالأكاذيب قابل للتصحيح عندما توجد في العالم عقول نيرة وفرص متاحة، فكل البراهين عليه حية ومن السهولة استخراجها من المدافن التي وضعتها فيها عدوانية مأكرة. غير أن الخطر يقع في قصة الماضي

السحيق التي رُسمت ببلاغة شعرية أحياناً، فكأنها منزلة من السماء. هذه لا يحل إشكالاتها إلا علماء مختصون بالتاريخ وعلم الآثار تميزوا بالنزاهة والشجاعة الفائقة في عصر إرهابي عنيف جارج.

ولذا فقد عكفت بشوق شديد على قراءة الدراسات الشجاعة المكرسة التي ألفها عدد من الاختصاصيين في التوراة وعلوم الآثار ممن نقبوا في الأرض المقدسة. كما بدأت أقرأ، بتمعن أكبر، تاريخ بلادني عبر الزمن ولا سيما تاريخ القدس، بلدة طفولتي وشبابي. وقد وجدت السرد المأساوي قاسياً ومثيراً لقلقي كبير. فهنا قصة شعبين جمع بينهما مخطط سياسي خالٍ من الإنسانية والرؤيا كان من السهل التنبؤ بنتائجه في بداية عهده، ولكنهما الآن محصوران ومجبران على تنفس نفس الهواء، ومحبة نفس الطبيعة والسير على نفس الطرقات. هذه القصة تخضع طول الوقت لغضب الشعب المظلوم ولقسوة الشعب المعتدي وتعتته، وكلاهما خاسر وضحية في النهاية.

لقد وُلدت مصائب لا تُحصى من هذا الجمع القمعي غير الطبيعي بين تاريخ سحيق وحاضر مسحوق. إن ما في أيدينا اليوم هو مخطط سياسي خالٍ من الاعتبار الإنسانية ومُلتف في رداء سلطة دينية مجمدة في التاريخ وكأنه قد غذاه من جيل إلى جيل شرابٌ سحري. هذا المخطط يفرض رؤيا دينية عنيفة على العالم جميعه وهو عالم شاسع فيه ملايين الملايين لا يؤمنون ولا يمكنهم أن يؤمنوا أو يكثرثوا بهذا الحلم أو أن يروا أي منطق سائع في ادعاءاته التوراتية المتمتة.

غير أننا اليوم أصبحنا قادرين على أن نقرأ لعدد كبير من المؤرخين وعلماء الآثار، وبعضهم من إسرائيل نفسها، الذين رفعوا ويرفعون هذه الحقائق إلى ضوء المعرفة العامة.

الكثير يعتمد على التفاصيل العلمية التي جاءت بها الحفريات الأثرية وإعادة قراءة الأصول الدينية القديمة. وقد كان لقائي المحظوظ بالأستاذ الدكتور توماس تومبسون (Thomas Thompson) الذي اشتهر بدراساته الشجاعة القيّمة في التوراة بادرة أدت إلى هذا الكتاب. وقد تعاون الدكتور تومبسون مع عدد مرموق من علماء التوراة والآثار لإعداد هذا الكتاب الذي أقدمه بفخر إلى القارئ العربي.

وإني أشكرهم شكراً عميقاً على إعطائي الفرصة لأخوض معهم في تجربة علمية هي من أرقى ما عرفتُ في حياتي الأكاديمية.



## مقدمة:

### هل يمكن كتابة تاريخ لأورشليم وفلسطين؟

توماس ل. تومبسون

إلى وقت قريب جداً، كان الاهتمام بكتاب العهد القديم وبأصوله في إسرائيل ويهوذا مسيطراً على البحث التاريخي الغربي. وإلى ما قبل الخمس والعشرين سنة الماضية نجد أنه حتى تاريخ عصر البرونز (٣٠٠٠-١٢٠٠ ق.م.) كان يعالج من منظور بدايات العبرانيين باعتبارها مقدمة ومدخلاً لتاريخ إسرائيل. ولكن تنامي النزعة الوطنية الفلسطينية التي توضحت بشكل خاص بعد حرب ١٩٦٧ واحتلال الضفة الغربية، قد ترافق مع مزيد من الاستقلال لعلم الآثار وعلم التاريخ عن الدراسات الكتابية وعن مسألة أصول اليهود. كما أن الجدل حول تاريخ فلسطين وأورشليم في عصر البرونز وفي عصر الحديد على وجه الخصوص (١٢٠٠-٦٠٠ ق.م.) قد ازداد شدةً وحدةً، إلى درجة إثارة مسائل الأصول، ومسائل الإثنية والاستمرارية الدينية. وهنالك شكوك جديدة، اليوم، حول ما إذا كنا لا نزال قادرين على كتابة تاريخ إسرائيل استناداً إلى مرويّات العهد القديم. وأكثر من ذلك فإن البعض يشكك بإمكانية كتابة تاريخ لإسرائيل من حيث المبدأ<sup>(١)</sup>. وفي الواقع، فإن الصعوبات التي يواجهها منهج البحث التاريخي في معالجته لتاريخ إسرائيل في عصر الحديد اعتماداً على المرويّات التوراتية، لا يعادلها سوى الصعوبات التي تواجهه في معالجة ذلك التاريخ بتجاهل المرويّات التوراتية. في ضوء ذلك يطرح السؤال الحاسم نفسه علينا:

---

Lester L. Grabbe, ed., *Can a «History of Israel» be Written?*, European Seminar in (١) Historical Methodology; 1. Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series; 245 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).

هل بمقدورنا كتابة تاريخ لفلسطين ومن ضمنه أورشليم، مفترضين أن هذا التاريخ لا يمد جذوره في المرويات التوراتية؟

إن الوجه المزدوج لهذه المشكلة التاريخية ليتضح حال شروعا في استقصاء تاريخ هذه المنطقة في المصادر التاريخية والأركيولوجية. فالمشكلات ذات الصلة بوصف وتحديد الجماعات السكانية الفلسطينية في وقت مبكر يعود إلى عام ١٢٠٠ ق.م.<sup>(\*)</sup> تثقل عليها مسائل تتعلق بالأصول الإثنية للفترات اللاحقة. ذلك أن الأدوار المتنافسة لكل من أورشليم والسامرة في النص الكتابي، إبان الفترة الفارسية والفترة الهيلينية، تشتت انتباهنا عن المراحل الأسبق، عن تاريخ عصر الحديد للمنطقة بأكملها، وتجعل من العسير علينا أيضاً تفسير ما تحصل لدينا من معلومات تاريخية بخصوص تلك الفترة المبكرة، حتى في حال صلتها بهاتين المدينتين. وإني في سعيي هنا لإلقاء الضوء على هذه المشكلات، سوف أعمد إلى التعرف على بعض من الصعوبات التاريخية المحيطة بعملية تحديد وتعريف الإثنية الإسرائيلية، وأثر التوجهات الفكرية لكل من آشور وفارس في هذه المسألة. وإني لأمل من وراء ذلك أن أعيد فتح مسألة تاريخ فلسطين الذي يشكل تاريخ أورشليم جزءاً صغيراً منه.

إن تحويل محور تركيزنا في معالجة تاريخ فلسطين وأورشليم عن كتاب العهد القديم واعتباره مجرد قصة أصول لليهودية والمسيحية، من شأنه أن يقصينا عن ذلك السعي التاريخي ذي الطابع اللاهوتي، والمتصل بصنع الهوية. كما أن النظرة البديلة إلى ماضي فلسطين المبكر باعتباره تاريخاً لإقليم جغرافي معين<sup>(\*\*)</sup> من شأنها قطع الاستمرارية مع ما اعتقدنا، ولفترة طويلة، أنه مأل هذه الاستمرارية في تاريخ الدين. وبهذا يمكن تعرية مسعى امتلاك التاريخ من خلال مخيلة جموح تطرح مسارات بديلة.

إنني، في الوقت الذي تَبَتَّعت فيه المصالح والاهتمامات الحديثة أجزاء من تواريخ ما قبل الشتات أو ما قبل المسيحية أو الإسلام في فلسطين، أفضل الالتزام بحدود عصر الحديد وأورشليم ما قبل الفترة التوراتية، وإن لم يكن

---

(\*) هو الزمن المفترض لدخول الإسرائيليين بلاد كنعان (المترجم).

(\*\*) لا تاريخ لهذه الجماعة أو تلك (المترجم).

لذلك من فائدة سوى الحفاظ على أثر من استقلالية الأحداث الماضية عن مستقبلها. وأنا لا أقوم بهذا لأنكر على التاريخ دوره كقصة أصول، ولكني أود توضيح الدور الذي لعبته أورشلیم عصر الحديد، ومن ورائها فلسطين ذلك العصر، في التاريخ إجمالاً، في مقابل الدور الذي تلعبه المرويات التوراتية، باعتبارها ذخيرة من المفارقات التاريخية المتقدمة العهد، توضع الآن في خدمة أغراض سياسية معينة.

إن المشكلة الأولى التي تتطلب الاهتمام الدقيق تكمن في طريقة وصفنا ودراستنا لعدد كبير من المستقرات الزراعية، بدأ في الظهور والتزايد في أعقاب انهيار مدن عصر البرونز وتعطل نشاط التجارة الدولية التي كانت تحت حماية السلطة المصرية منذ حوالي عام ١٣٠٠ ق.م. لقد كنا، نحن المؤرخين، منشغلين بمدى اتفاق المرويات التوراتية مع ما تحصل لدينا من معلومات تاريخية، إلى درجة دفعتنا إلى القراءة السطحية للكتاب المقدس والتركيز على المعلومات الأركيولوجية التي تنسجم مع قراءتنا تلك حتى في سياق تفسيرنا النقدي لأسفار الكتاب. وهكذا، فرغم الاتفاق العام بين الباحثين بخصوص مصدر سكان المستقرات الزراعية الجديدة التي ظهرت في المناطق الهضبية الفلسطينية، وأنهم قد وردوا من المناطق السهلية الفلسطينية على شكل هجرات محلية، إلا أن جل تركيزنا كان على تلك المستقرات الواقعة في المنطقة الممتدة من جنين إلى رام الله<sup>(\*)</sup>. وهذا ما سمح لنا بتعديل القصة التوراتية عن أصول إسرائيل، ولكنه في الوقت ذاته أغرانا بالاحتفاظ بقدر ما نستطيع من عناصر تلك القصة. فهل نستطيع الآن تركيز اهتمامنا على تاريخ فلسطين، في الوقت الذي تتبدد فيه الطاقات على الجدل حول مسألة الإثنية الإسرائيلية خلال القرون الثلاثة التي سبقت تشكيل دولة بيت عمري (إسرائيل - السامرة) التي كانت مدينة السامرة مركزها وعاصمتها؟ هل التساؤل عما إذا كان لدينا ما يكفي من الشواهد للحديث عن وجود مدينة حقيقية في موقع أورشلیم خلال القرن العاشر قبل الميلاد (وبالتالي ما يبرر الحديث عن مملكة شاول وداود وسليمان) هو تساؤل ذو طبيعة تاريخية؟

---

(\*) وهي المنطقة التي يرى معظم الباحثين أن الإثنية الإسرائيلية قد تشكلت فيها، وذلك خلال

ما يدعى بعصر القضاة الذي مهد لعصر المملكة (المترجم).

إنني غير مقتنع بأن ذلك الجدال كان مفيداً لبحثنا التاريخي، لأن أسئلتنا تتعلق بموضوعات من نوع آخر. كانت المستقرات أو القرى الزراعية الصغيرة قد ظهرت بشكل خاص في السهل الساحلي نحو نهايات عصر البرونز الأخير. ثم تابعت ظهورها خلال الفترة المبكرة من عصر الحديد، حيث انتشرت على نطاق واسع في الجليل الأعلى والأدنى، ووادي يزريعيل (مرج ابن عامر) وأودية بيت شان والأردن، والنقب الشمالي، وفي كل مكان من هضبة شرقي الأردن. وحالما يتم التحقق من مدى انتشار الاستيطان الجديد ومناطقه، يغدو السؤال حول الهوية والإثنية أكثر بساطة. فمع الأخذ بعين الاعتبار أن علم الآثار قد تعرف على سكان هذه القرى باعتبارهم من الذخيرة السكانية المحلية لفلسطين الكبرى، وينتمون إلى الثقافة الزراعية أو الرعوية لعصر البرونز السابق، فإن مسألة وجود جماعات إثنية جديدة في المنطقة تكاد لا تلعب دوراً في وصفنا ودراستنا لهذه المستقرات الجديدة. فإذا كان للإثنية أن تظهر، ولبعض الجماعات أن تشكل إثنية خاصة بها في سياق عصر الحديد بفلسطين وأورشليم، فإن هذه العملية كانت نتاجاً لبعض التطورات اللاحقة على مرحلة الاستيطان المبكر.

وفي ما يتعلق بالاستيطان الساحلي والاستيطان في الأودية المركزية، هنالك دلائل نصية تسمح لنا بتتبع أصول المستوطنين هنا في مصر والساحل الأناضولي وسواحل بحر إيجه. كما ويمكننا أن نأخذ بعين الاعتبار وجود صلة بين مستوطني المناطق الجنوبية والشرقية والذخيرة السكانية العربية، إضافة إلى الجماعات الرعوية المبكرة في البادية السورية. إلا أن مثل هذه الشواهد على قدوم جماعات إثنية جديدة إلى فلسطين تترافق دوماً مع شواهد على ذوبانهم في المحيط السكاني المحلي. من هنا، فإن وجود فلسطينيين أو عرب ككيانات إثنية في فلسطين خلال هذه الفترة المبكرة، يجب أن يطرح بكثير من الحرص والتأني، حتى لا نقع في محذور المفارقات التاريخية<sup>(٢)</sup>. إن تسمية «فلسطينيين» الواردة في أسفار العهد القديم مشتقة من التسمية المصرية «بيليس» الواردة في النصوص المصرية للدلالة على جماعات مرتحلة بحراً غزت الدلتا المصرية في

---

(٢) انظر على سبيل المثال النقاش حول مسألة الفلسطينيين في: Gsta W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, with contribution by Gary O. Rollefson; edited by Diana Edelman, *Journal for the Study of the Old Testament*, Supplement Series; 146 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993).

القرن الثالث عشر ق. م. ولكن جذر الكلمة اتخذ دلالات مختلفة عبر الزمن. فلقد استخدمه الآشوريون بصيغة «بالاشتو» للدلالة بشكل عام على فلسطين الجنوبية<sup>(٣)</sup>. وبعد ذلك استخدمه المؤرخ اليوناني هيرودوتس في القرن الخامس قبل الميلاد للدلالة على سوريا الجنوبية بشكل عام، وتبعه في ذلك المؤلفون الرومان الذين استخدموه بصيغة بالايستينا Palaestina. على أن وجود جماعة إثنية فلسطينية في فلسطين الجنوبية هو أمر غير مرجح، إذا أخذنا بعين الاعتبار أن مجموعات أناضولية وإيجية أخرى (من شعوب البحر) قد ظهرت أيضاً على الساحل الفلسطيني في الفترة نفسها، بينها التجيكر والدانيون وغيرهما. إن القصص البطولية التوراتية المتأخرة (مثل قصص شمشون وشاؤول ودادود) وحدها التي قدمت لنا الفلسطينيين كجماعة متميزة تعيش في الساحل الفلسطيني الجنوبي<sup>(٤)</sup>.

### حول إسرائيل كإسم وكشعب:

ورد الاسم «إسرائيل» لأول مرة في نصب الفرعون مرنفتاح، الشهير، نحو أواخر القرن الثالث عشر. وعلى الرغم من أن الاسم في الهيروغليفية قد ألحقت به الإشارة الدالة على شعب، إلا أنه لا يدل على جماعة إثنية معينة بين الجماعات الإثنية الفلسطينية الأخرى. إن المثير للاهتمام فعلاً أن نص مرنفتاح قد أعطانا أول استخدام مبكر لاسم السلف «إسرائيل» باعتباره مجازاً أدبياً يشير إلى السلف الأول للشعب الفلسطيني. ووظيفة هذا المجاز اللغوي تشبه وظيفته في قصة يعقوب، الذي بعد أن صارع الرب في سفر التكوين،

---

(٣) في أحد السجلات الحربية للملك الآشوري هدد نيراري الثالث (٨١٠ - ٧٥٣ ق.م) ورد ذكر بالاستو (Pa-la-as-tu) بالترافق مع صور وصيدون وإسرائيل وأدوم، انظر موسوعة نصوص الشرق الأدنى القديم لبريتشارد: James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Related to the Old Testament* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1950), pp. 281 ff.

ولربما كانت كلمة بالاستو في مثل هذا السياق تشير إلى جنوبي فلسطين ومن ضمنه المنطقة الساحلية. ولكن نص حملة هدد نيراري الآخر المعروف بنص سبأ، والذي يعود إلى السنة الخامسة من حكمه، يقول الملك إنه توجه إلى بالاستو، ولكنه لا يذكر من المدن إلا دمشق. في النصوص اللاحقة يجري تمييز يهوذا عن المدن الساحلية مثل أشقلون وغزة.

(٤) الكتاب المقدس: «سفر القضاة»، الأصحاحات ١٣ - ١٦، و«سفر صموئيل الثاني»، الأصحاحات ١ - ١١.

أعطاه الرب الاسم «إسرائيل» ليكون ممثلاً للشعب الفلسطيني<sup>(٥)</sup>. بعد ذلك نجد أن أولاد يعقوب الاثني عشر غدوا بدورهم آباء لاثنتي عشرة قبيلة تراث كل أرض فلسطين، وبعد ذلك يُنتزع منها هذا الميراث لفشلها في طاعة الشريعة<sup>(٦)</sup>. فإذا عدنا إلى نص مرنفتاح<sup>(٧)</sup> الذي كتب في صيغة شعرية، نلاحظ أن إسرائيل قد قُرن بالمرأة حورو (التي تجسد الأرض) والتي تحولت إلى أرملة له<sup>(٨)</sup>. ثم إن قول النص بأن «إسرائيل قد قُطع دابره» يؤدي إلى إعلان الفرعون زوجاً وراعياً للأرض الأرملة. كما أن دور الأطفال في تلك الأسرة قد أُعطي للمدن التي بسط عليها مرنفتاح حكمه، وهي أشقلون وغزة ويانوم، وجميع هذه المدن تظهر في النص التوراتي كمدن فليستية وتابعة لمصر في الوقت نفسه.

في هذه الإشارة الأولى في التاريخ للاسم إسرائيل، يرد الاسم باعتباره كناية عن أسطورة، لا باعتباره اسماً لشعب تاريخي. والكلمة ربما جاءت من اسم منطقة «أشير» عصر البرونز الأخير (والتي استخدمت في العهد القديم للدلالة على منطقة في فلسطين، وأيضاً كإسم لابن يعقوب/إسرائيل). ومن المحتمل أيضاً أن النص قد استخدم التلاعب اللفظي، ففي جملة «إسرائيل صار خراباً وقطع دابره» (حرفياً انمحقت بذوره) ربما هنالك إشارة إلى وادي يزرعيل أخصب وديان فلسطين.

(٥) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ٣٢، الآية ٢٩. انظر بشكل خاص بركات يعقوب لبنه في: «سفر التكوين»، الأصحاح ٤٩.

(٦) المصدر نفسه، «سفر يشوع»، الأصحاح ٢٢، الآيات ١٩ - ٢٤.

(٧) لمساعدة القارئ على متابعة نقاش تومبسون هنا، وجد مترجم هذا الكتاب من المناسب إيراد ذلك الجزء من نص مرنفتاح:

خزُّ الأمراء على الأرض صارخين: السلام.

لا نرى رأساً بين الساجدين التسعة.

حيث ليبيا صارت خراباً، وحاتي هدأت خلف حدودها.

أما كنعان فقد آلت إلى كل محنة وبلية:

فأشقلون قد انهارت.

وغزة محيت من الوجود.

إسرائيل صار خراباً وقطع دابره (حرفياً: انمحقت بذوره - His seeds is not).

حورو صارت أرملة أمام هجوم مصر.

Ingrid Hjelm and Thomas L. Thompson, «The Victory Song of Merneptah, Israel (v) and the People of Palestine,» *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 27, no. 1 (September 2002).

لا يتم توزيع القرى الزراعية، والمستقرات الرعوية الجديدة عن أي نمط سياسي أو إداري معين خلال عصر الحديد الأول (١٢٠٠ - ١٠٠٠ ق.م.). ولكننا في سياق القرن العاشر قبل الميلاد نلاحظ أن هذه القرى والمستقرات قد أخذت بالتوزيع تدريجياً حول البلدات الأكبر في السهول المنخفضة والساحلية. لقد بدأت أسماء المدن المهمة على الساحل اللبناني مثل جبيل وصيدون وأرواد<sup>(٨)</sup> تظهر في النصوص الآشورية منذ القرن الثاني عشر ق.م.، ولكن أسماء مدن السهول المنخفضة في وادي يزرعيل ووادي بيت شان لم تظهر في مدونات الحضارات المجاورة قبل أواخر القرن العاشر ق.م. وذلك في سجل حملة الفرعون شيشق على فلسطين وسوريا الجنوبية، حيث ورد ذكر مدن من أمثال مجدو وتعنك في المناطق السهلية، وجبعون ورحوب وأيللون في المناطق الهضبية، الأمر الذي يدل على أن هذه المدن قد أخذت الآن تلعب دور المراكز السياسية المهمة<sup>(٩)</sup>. كما وتبدأ الشواهد تتزايد في النصوص الآشورية على أن فلسطين وسوريا الجنوبية قد أخذت تنتظم في بنية سياسية مستقرة قوامها سلسلة من الدويلات الصغيرة، مثل آرام دمشق، وبيت عمون ومؤاب وإسرائيل ويهوذا، وذلك منذ بدايات القرن التاسع وحتى أواسط القرن الثامن قبل الميلاد. مثل هذه الدويلات الناشئة راحت ترتبط بأحلاف سياسية واقتصادية مع المراكز الحضرية الأقدم مثل جبيل وصور وصيدون وأشقولون وغزة<sup>(١٠)</sup>. خلال هذه الفترة فقط باستطاعتنا الحديث عن تكوينات أو مجموعات إثنية مرتبطة بمناطق جغرافية محددة ذات تسميات ثابتة مثل أدوم ومؤاب وعمون وأرام وإسرائيل، وحتى يهوذا أيضاً (التي لم تظهر إلا في وقت متأخر من القرن الثامن ق.م.). ففي منتصف القرن التاسع ق.م.، أو منتصف القرن الثامن ق.م.، كانت القرى الزراعية الناشئة قد ترابطت وقطعت شوطاً طويلاً في التفاعل بعضها مع بعضها الآخر، الأمر الذي قاد أخيراً إلى توضيح الهوية السياسية الواضحة والثابتة لكل منها.

ومع ذلك، هنالك بعض المشكلات التي تجعلنا نتردد في النظر إلى تلك الكيانات السياسية باعتبارها مجموعات إثنية متماسكة، ذلك أن البنية السياسية

(٨) Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Related to the Old Testament*, pp. 274-276.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٦٣-٢٦٤.

(١٠) وبالإشارة إلى آرام وإسرائيل، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٨-٢٨٢.

السائدة في ذلك الوقت، والتي تقوم على نمط الراعي - التابع<sup>(١١)</sup> كانت تشك المنطقة ودويلاتها إلى نظم هرمية تتحكم بها الولاءات الشخصية، في ما يشبه العائلة الرمزية. وهذا ما يمكن ملاحظته من الأسماء التي اتخذتها ثلاث من هذه الدول وهي: بيت عمون وبيت عمري (إسرائيل) وربما بيت داود (أورشليم أو يهوذا). فالعموني أو المؤابي أو اليهودي لا ينتمي إلى هذه الجماعة أو تلك بحكم المولد، وإنما بحكم الروابط الشخصية والولاء للملك<sup>(١٢)</sup>. وينعكس هذا الوضع السياسي على الرابطة بين الجماعة وإلهها الحامي (كيموش عند المؤابين، وهدد عند الآراميين، ويهوه عند الإسرائيليين، وقوس عند الأدوميين)، حيث الدين هو بالدرجة الأولى نوع من الرابطة السياسية التي تجمع بين حاكم معين وإلهه باعتباره راعياً وحامياً، أكثر منه إيماناً وإيديولوجية دينية جمعية<sup>(١٣)</sup>.

وفي الوقت الذي تشف فيه لغات المنطقة عن روابط عضوية قوية، فإن اختلاف اللهجات يحمل أيضاً مؤشرات ذات مغزى، فبينما تتصل إسرائيل بالعالم الفينيقي من خلال لغتها التي تنتمي إلى ما يمكننا تسميته بالكنعانية المركزية، فإن يهوذا أكثر ميلاً إلى تلك الجماعات الواقعة على الأطراف مثل مؤاب وعمون من خلال لغتها التي تنتمي إلى ما يمكن تسميته بكنعانية الأطراف وهي لغة مناطق شرقي الأردن<sup>(١٤)</sup>.

تظهر الخصائص المميزة للمستقرات المبكرة لعصر الحديد منذ بدايات القرن الثاني عشر قبل الميلاد. وهذا ما يساعدنا على تبين الحياة الاقتصادية

(١١) *Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empires*, edited by Mogens Trolle Larsen, Mesopotamia; v. 7 (Copenhagen: Akademisk Forlag, 1979), and Mario Liverani, *Prestige and Interest: International Relations in the Near East CA. 1600-1100 B.C.*, History of the Ancient Near East Studies; 1 (Padova: Sargon, 1990).

(١٢) انظر: "The Vassal Treaties of Esarhaddon," in: Pritchard, *Ibid.*, pp.534-541.

(١٣) على سبيل المثال، يقدم ميشع ملك مؤاب نفسه في نص «مسلة ميشع» على أنه «ابن كموش». وعندما يتحدث عن قيام إسرائيل سابقاً باحتلال أراضي مؤاب يذكر عمري وابنه اللذين حلا في الأرض لأن الإله كموش كان غاضباً على أراضيهم. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢٠-٣٢١.

(١٤) E.A. Knauf, «War «Biblisch-Hebräisch» eine Sprache?», *Zeitschrift für Althebraistik*, vol. 3 (1990), pp. 11-23; and Sultan A. Maani, «On the Phonemes of Fringe Canaanite: The Case of Zerah-Udhruh and Kamasbalts», *Ugarit-Forschungen*, vol. 19 (1987), pp. 91-94, and Thomas L. Thompson, *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources*, Bill's Scholars' List (Leiden; New York: Brill, 1992), pp.334-339.

وللكتاب طبعة ثالثة صادرة عام ٢٠٠٠.



المميزة لكل من الجليل، ويزرعيل، والساحل، والهضاب المركزية، والنقب الشمالي، وشرقي الأردن، ومثل هذا التمييز يجبرنا على رؤية التوزيع الجغرافي لسكان فلسطين كعنصر هام لنشوء شعوب مختلفة لكل منها تاريخ تطور خاص به<sup>(١٥)</sup>. فسكان منطقة يهوذا (حيث لم يبدأ الاستيطان إلا في وقت متأخر جداً عنه في منطقة إسرائيل) قد نجموا عن توطن المجموعات الرعوية الوافدة من البوادي الشرقية والجنوبية خلال القرنين الحادي عشر والعاشر ق. م.<sup>(١٦)</sup>. وهذا الإقليم يمتلك تاريخ تطور يختلف تماماً عن إقليم الهضاب المركزية (= إسرائيل) مثلاً. يضاف إلى ذلك أن قرى يهوذا كانت لها علاقات تكافل وتعاون مع الجماعات الرعوية القاطنة أو المتجولة على الحواف الجنوبية لفلسطين، وكانت بلدات النقب مثل بئر السبع وخربة المشاش وتل يمه بمثابة أسواق تبادل حدودية، أما أورشليم فلا يوجد ما يدل على أنها قد سيطرت على هذا الإقليم إلا في وقت متأخر جداً. ونحن لا نملك الكثير من المعلومات عن أورشليم خلال القرن العاشر، ولا يوجد من الآثار المهمة فيها من هذه الفترة إلا جدار استنادي معروف لدى علماء الآثار بالبنية الحجرية المدرجة<sup>(١٧)</sup>. وخلال القرن التاسع، وربما إلى وقت لا بأس به من القرن الثامن، لم تكن أورشليم سوى بلدة صغيرة عند رأس وادي أيلون، ولم تتحول إلى مدينة مهمة تتحكم بمنطقة الهضاب الجنوبية إلا في وقت متأخر من القرن الثامن قبل الميلاد، عندما تطلعت المصالح الآشورية إلى هذه المنطقة الجنوبية من فلسطين.

عندما بدأت آشور في القرن التاسع ق. م. بتوسيع نفوذها في بلاد الشام جنوباً، كانت فلسطين تحتوي على عدد من الدويلات الإقليمية الصغيرة التي اتخذ سكان كل منها سمات خاصة، وصار لهم تاريخهم الخاص ولهجتهم الخاصة. كما رسم كل منها حدوده الجغرافية الواضحة، وكون ولاءاته الدينية والسياسية المتنافسة. من الأمثلة المبكرة على التنافس الإقليمي قبل التوسع

---

Israel Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, [translated by D. (١٥) Saltz] (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1988), and Thompson, *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources*, pp. 215-309.

Thompson, *Ibid.*, pp. 288-290.

(١٦)

Kathleen M. Kenyon, *Excavations in Jerusalem, 1961-1967*, Copenhagen (١٧) International Seminar; 9 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), vol. 3: *The Settlement in the Bronze and Iron Ages*.

الآشوري، والتي يمكن تلمسها منذ عصر الحديد الأول، محاولة صور الفينيقية للسيطرة على إنتاج وتصنيع الزيتون في القرى الزراعية لمنطقة الجليل الغربي. وفي سياق القرن التاسع ق. م. خلقت مسألة السيطرة السياسية على وادي يزريعيل ووادي بيت شان منافسة طويلة وغير حاسمة بين صور ودمشق والسامرة. ومن نقش ميشع ملك مؤاب الذي يعود بتاريخه إلى أواسط القرن التاسع ق. م.، نعلم عن صراع بين السامرة ومؤاب على السيطرة على إقليم مادبا وجبل نبو<sup>(١٨)</sup>. كان من شأن هذه الصراعات التأكيد على الهوية الإثنية في الأقاليم البوذية، ولكنها عملت في الوقت نفسه على إضعافها في أقاليم الأطراف الخارجية. وبالمقابل، فإن دخول الآشوريين إلى المنطقة قد خلق ضغوطاً سياسية متزايدة باتجاه تشكيل أحلاف تقف في وجه القوة العسكرية الآشورية<sup>(١٩)</sup>، الأمر الذي أدى إلى إضعاف المنافسة المحلية، وبالتالي إضعاف التماهي الإثني الديني.

خلال هذه الفترة كانت إسرائيل (بيت عمري) القوة الأكبر في مناطق الهضاب الفلسطينية، في الوقت الذي كانت فيه منطقة الهضاب الجنوبية (يهودا) متخلخلة السكان وفقيرة، وغير خاضعة لسلطة سياسية مركزية<sup>(٢٠)</sup>. وإذا كانت أورشليم، لا مدينة لخيش، هي التي تحكمتم بمرتفعات يهودا خلال القرنين العاشر والتاسع ق. م. - والأدلة على ذلك غير كافية - فإن سلطتها تلك قد مارسها زعماء قبلون يحكمون مشيخة صغيرة خاضعة اقتصادياً لدولة إسرائيل - السامرة، وكانت علاقة «الرعية» للإله يهوه في المنطقة هي الرابطة الوحيدة المؤكدة تاريخياً بين سكان المرتفعات. مثل هذه الرابطة قد شاركت بها أيضاً منطقة سعيير الصحراوية الجنوبية المتصلة بأدوم<sup>(\*)</sup>.

في سياق القرن الثامن ق. م. استوعبت الامبراطورية الآشورية مملكة

---

(١٨) Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Related to the Old Testament*, pp.320-321.

(١٩) هنالك أمثلة على مثل هذه الأحلاف في النصوص المختارة التي قدمتها موسوعة نصوص الشرق الأدنى القديم، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٦-٣٠٠.

(٢٠) من أجل تعريف واف بهذا الإقليم، انظر: Thomas L. Thompson, *The Bible in History: How Writers Create a Past* (London: Jonathan Cape, 1999), pp. 161-167, and Israel Finkelstein and Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts* (New York: Free Press, 2001), pp.169-195.

(\*) وفق بعض التقاليد التوراتية فإن الموطن الأصلي ليهوه هو سعيير وبرة فاران بسيناء (المترجم).

آرام دمشق أولاً ثم إسرائيل - السامرة، وتابعت بعد ذلك إلحاق مدن الساحل الفلسطيني والفينيقي بالتاج الآشوري. ولقد عانى العديد من المناطق الفلسطينية من سياسة الترحيل المنظم للإمبراطورية الآشورية، والتي أدت إلى تهجير عدد كبير من السكان، إما من فلسطين أو إليها، فقد اقتيد الشبان إلى الخدمة العسكرية في الجيوش الإمبراطورية، ونقل الحرفيون إلى المدن الآشورية الكبرى. وكان من نتائج هذه السياسة أن قرى وبلدات بكاملها قد اجتثت من أرضها، وأسكنت في أصقاع بعيدة من الإمبراطورية، وحلت محلها جماعات من أصقاع بعيدة أيضاً تتراوح بين أفغانستان والجزيرة العربية<sup>(٢١)</sup>. أما الأسر الحاكمة المحلية فقد استبدلت بحكام آشوريين، أو جعلت تابعة للإدارة الإقليمية الإمبراطورية. لقد تغير وجه المجتمعات المحلية. وجرى تقويض استقلالها السياسي وروابطها الإثنية من خلال موجات التهجير المتتابة<sup>(٢٢)</sup>. وبدلاً من هذه المجتمعات القديمة جرى خلق مجتمعات جديدة تتمتع بالمواطنة الإمبراطورية<sup>(٢٣)</sup>.

هذه الإجراءات الاجتماعية الواسعة النطاق كانت تهدف إلى إحكام السيطرة على مجتمعات الإمبراطورية واستيعابها، لا إلى تدميرها. كانت مناطق فينيقيا، والجليل الأدنى، والسهل الساحلي الجنوبي لفلسطين، والسامرة وأرياف مرتفعات يهوذا، أكثر المناطق تأثراً بسياسة التهجير الآشورية<sup>(٢٤)</sup>. وفيما يتعلق بالسامرة يبدو أن السبي قد تركز على العاصمة نفسها، ولم يطل كثيراً من مناطقها الريفية. فلدينا ما يكفي من المعلومات الأركيولوجية التي تشير إلى استمرارية ثقافية واقتصادية بين سكان دولة إسرائيل السابقة عقب سقوط مدينة السامرة حوالي عام ٧٢٢ ق.م. فقد حافظت المنطقة على المظاهر المادية للثقافة، وعلى اللغة و الدين، من دون تغيير يُذكر، كما حافظت مدينة السامرة

---

B. Oded, *Mass Deportation and Deportees in the Neo-Assyrian Empire* (Wiesbaden: (٢١) Harrassowitz, 1979); Stuart A. Irvine, *Isaiah, Ahaz, and the Syro-Ephraimite Crisis*, Dissertation Series. Society of Biblical Literature; no. 123 (Atlanta, CA: Scholars Press, 1990), and Thompson, *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources*, pp. 339-351.

Thompson, *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources*, pp. 340-341. (٢٢)

H.W. Saggs, «Assyrian Prisoners of War and the Right to Live,» *Archiv fur Orientforschung*, vol. 19 (1982), pp. 85-93, and Thompson, *Ibid.*, p. 340. (٢٣)

Oded, *Mass Deportation and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, pp. 116-135. (٢٤) انظر قائمة البلدان والخريطة المرفقة في:

على دورها المتميز في فلسطين الشمالية، ولكن باعتبارها جزءاً من الإمبراطورية الآشورية<sup>(٢٥)</sup>. إن تاريخ فلسطين الشمالية عقب عام ٧٢٢ ق.م. لم يبحث بما فيه الكفاية حتى الآن، فلقد عتم عليه البحث التاريخي التوراتي المتأثر بفكرة العهد القديم عن زوال السامرة، وضياح القبائل العشر في المنفى، وفراغ المنطقة. وفيما يتعلق بالهضاب المركزية وأوديتها في فلسطين الشمالية (يزرعيل وبيت شان) فقد استمرت في إعاشة القسم الأعظم من سكان فلسطين خلال حكم الإمبراطوريات المتوالية، الآشورية والبابلية والفارسية واليونانية. ولقد استمرت هذه السيطرة الأجنبية لمدة خمسة قرون، إلى أن قام الهشمونيون في أورشليم بثورتهم على الحكم السلوقي في العصر الهيلينستي. في كتابي، الصادر عام ١٩٩٢ تحت عنوان *التاريخ المبكر للإسرائيليين القدماء* قلت إنه «في نهاية القرن السادس قبل الميلاد لم يبق ليهوذا وأورشليم في العصر الآشوري وجود مثلما كان الأمر بالنسبة إلى إسرائيل والسامرة». والحقيقة هي أن سكان إسرائيل، فيما عدا السامرة، لم يتأثروا بالسبي بالدرجة التي تأثرت بها يهوذا. وما القصة التوراتية عن القبائل العشر المفقودة، والأرض الخالية إلا قراءة يهودية لتاريخ المنطقة من شأنها تعميم ماضي يهوذا على المناطق الهضبية الفلسطينية بكاملها<sup>(٢٦)</sup>.

### حول كتابة النص التوراتي:

نظراً إلى أن القصة التوراتية عن دمار السامرة ويهوذا قد دونت في وقت متأخر ومن خلال منظور كهنة أورشليم، فإن هذا المنظور يتطلب منا الدراسة والفهم. وفي الحقيقة فإن مؤلفي الأسفار التوراتية المتأخرين في أورشليم لم يقيموا وزناً للسامرة أو إسرائيل باعتبارها جزءاً فعالاً من الإمبراطورية الآشورية. ومن جرى ترحيلهم من قبل الآشوريين لا مكان لهم في القصة اللاهوتية التوراتية التي تدور حول أورشليم وإلهها، وسواء أكان هؤلاء المرحلون ينتمون إلى السامرة أو يزرعيل أو الجليل أو فينيقيا أو السهل الساحلي وصولاً إلى غزة، فإن مصيرهم وما أُلوا إليه قد تم التعقيم عليه بشكل كامل، وعلى وجه الخصوص أولئك الذين

---

(٢٥) انظر: Ingrid Hjelm, *Jerusalem's Rise to Sovereignty in Tradition and History* (forthcoming).

(٢٦) Thompson, *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources*, p. 415.

رحلهم سنحاريب بعد أن هدم لخيش وسواها بالتراب، وبعد أن عاث فساداً في عشرات المدن والقرى في مرتفعات يهوذا قبل أن يرتد عن أسوار أورشليم عام ٧٠١ ق.م. لقد اختفى هؤلاء من التاريخ في القصة التوراتية. وخلال القرون الخمسة التي تلت سقوط السامرة يصمت النص التوراتي صمتاً تاماً عن القسم الأكبر من سكان فلسطين، على الرغم من أن الوقائع تدل على أنهم قد عاودوا حياتهم الطبيعية في بلداتهم وقراهم بعد انتهاء الحروب. لقد عتم التاريخ على أولئك السكان لأن المؤرخين المعاصرين قد مشوا في ركاب الصمت التوراتي، وفكرة «القبائل المفقودة» و«الأرض الخالية».

على أن هذا التعتيم قد أخذ بالتلاشي بفضل المعلومات الأركيولوجية والنصية الجديدة التي تسمح لنا اليوم بكتابة تاريخ أولئك المنسيين. لربما يتساءل الباحث النقدي مع كيث وايتلام<sup>(٢٧)</sup> (Keith Whitlam) عن السبب الذي جعلنا نقاد إلى صمت النص التوراتي دونما مبرر. في الإجابة عن مثل هذا التساؤل، أنا لست ميلاً للحديث عن المكائد الصهيونية أو إثارة أية نظرية تأمرية من أجل تبرير خطيئة المؤرخين الفاحشة أو كسلهم. لقد كان أسهل علينا، نحن الأساتذة، أن نكرر ما تعلمناه من أساتذتنا، لا أن نفعل شيئاً آخر، ولقد علمنا أساتذتنا الصمت. وكتلاميذ أوفياء فقد عتمنا على التاريخ الذي كان من واجبنا الكتابة عنه.

إن ما وصفه الباحث وايتلام بـ «التعتيم على التاريخ الفلسطيني» يبدأ بقصة العهد القديم نفسه. ودفعاً للفهم الخاطئ لهذه النقطة، علينا أن نأخذ بعين الاعتبار أنه في الوقت الذي عاش فيه المؤلف التوراتي وشرع في روايته عن دمار أورشليم في ماض بعيد عنه، كان ذلك الماضي قد باد تقريباً. ولقد تجاهل المؤلف التوراتي الاستمرارية في تاريخ السامرة، مثلما تجاهل لغتها وتقاليدها وذكرياتها التي حافظت عليها لعدة قرون تلت فقدانها لاستقلالها السياسي، فمثل هذه الاستمرارية لم تكن مناسبة للدور الذي أعطاه للسامرة في قصته. في كتاب العهد القديم كل خطوط الاستمرارية تتجه من المستقبل لتفقد

---

Keith W. Whitlam, *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian* (٢٧) *History* (New York; London: Routledge, 1996), and Thomas L. Thompson, «Defining History and Ethnicity in the South Levant,» in: Grabbe, ed., *Can a «History of Israel» be Written?*, pp.166-187.

إلى الماضي، إلى إسرائيل القديمة كفكرة وحيدة في دراما لاهوتية مركزها أورشليم. وكان من الضروري لتوازن هذه الرواية عن أورشليم أن تجعل السامرة وشعبها نموذجاً للعقاب الإلهي، وعظة لأورشليم، وتذكرة بما ينتظرها إذا سارت على طريقها. لقد أعطيت السامرة الدور التراجيدي للمرأة راحيل التي تبكي أولادها الذين قضوا «هكذا قال الرب. صوت سمع في الرامة نوح بكاء مر. راحيل تبكي على أولادها وتأبى أن تتعزى عن أولادها لأنهم ليسوا بموجودين»<sup>(٢٨)</sup> بينما أعطيت أورشليم دور محبوبة يهوه التي خانتها وزنت مع عشاقها في بابل<sup>(٢٩)</sup>.

أما مؤلف سفر إشعيا الذي كان يكتب قصة أورشليم، في مدينة العصر الفارسي المتأخر أو الهيلينستي المبكر<sup>(٣٠)</sup>، فقد صور أورشليم كنموذج للتقوى فهي «البقية الثابتة» التي تعلمت من دروس الماضي، وممتلئة بالبر الذي سيغير المستقبل<sup>(٣١)</sup>. وهذا ما تؤديه القصة البطولية لأورشليم عصر الملك حزقيا في أواخر القرن الثامن ق. م.، عندما واجهت البقية الهشة من ذلك الماضي العظيم القوة المتعجرفة لجيش سنحاريب الآشوري بدموع الاتضاع والثقة بيهوه. وتنتهي القصة بدمار جيش آشور مع تبشير الصباح عندما أفاق أهل أورشليم المحاصرة ليجدوا أن الرب قد ضرب من جنود آشور مئة وخمسة وثلاثين ألفاً، وأن سنحاريب قد ارتد عن الأسوار عائداً إلى بلده. إن السياق الذي تُفهم من خلاله هذه القصة ليس عام حصار أورشليم حوالي ٧٠١ ق. م.، بل هو سياق قادم ينتمي لمستقبل سوف يتحقق. وهنا نلاحظ أن النبي إشعيا لا يعرض أمامنا قصة متصلة تبدأ من سقوط السامرة، وإنما يضع قصته التي تدور حول مقاومة حزقيا، بشكل درامي، قبل أنشودة العودة العظيمة، وهي الأنشودة التي تجعل السفر يدور حول رحمة يهوه التي سترفع نير السبي عن أورشليم بعد قرنين من

(٢٨) الكتاب المقدس، «سفر إرميا»، الأصحاح ٣١، الآية ١٥.

(٢٩) المصدر نفسه: «سفر حزقيال»، الأصحاح ١٦، و«سفر إرميا»، الأصحاح ٣.

(٣٠) N. P. Lemche, «The Old Testament - A Hellenistic Book?», *Scandinavian Journal of the Old Testament*, vol. 7 (1993), pp. 163-193.

(٣١) الكتاب المقدس، «سفر إشعيا»، الأصحاحات ٣٧ - ٣٩. وهناك إعادة سرد مع بعض التعديل بخصوص ملوك أورشليم المتأخرين لما ورد في: «سفر الملوك الثاني»، الأصحاحات ١٨-٢٠. من أجل مناقشة شاملة لقصة حزقيا في سفر إشعيا، انظر: Hjeltn, *Jerusalem's Rise to Sovereignty in Tradition and History* (forthcoming).

الزمان، ويهوه هو المتكلم هنا على لسان إشعيا: «عزوا عزوا شعبي يقول إلهكم. طيبوا قلب أورشليم ونادوها بأن جهادها قد كمل أن إثمها قد عفي عنه»<sup>(٣٢)</sup>.

في هذا السياق تُقرأ قصة حزقيا باعتبارها أمثلة عن الرحمة الإلهية. إنها قصة ماضٍ كان من الممكن أن يجري بشكل مختلف. فلقد تراجع سنحاريب عن أورشليم وعاد إلى عاصمته حيث قصد معبد إلهه ليصلي، مثلما صلى حزقيا في معبد أورشليم. ولكن كما يحدث في التراجيديا الإغريقية حيث يلقي الرجل العظيم مصيره المناسب جراء غطرسته البشرية وهزئه بالآلهة، فإن صلاة سنحاريب لإله زائف لم تنفعه. فبينما هو ساجد في المعبد غدر به ابنه فضرباه بالسيف وهربا إلى بلاد أراط، وملك ابنه الثالث أسرحادون عوضاً منه<sup>(٣٣)</sup>. بعد ذلك تعود بنا القصة إلى أورشليم لتقدم لنا حدثاً مشابهاً ولكنه معكوس النتائج. فحزقيا مريض ومشرف على الموت، وهو يصلي لإلهه في ضعة وخشوع طالباً عونهُ. هنا، وعلى عكس إله سنحاريب، يرى يهوه دموع حزقيا ويستمتع لصلاته. وفي لفظة من كاتب النص إلى قرائه يؤكد فيها صدق مواعيد يهوه، يقوم يهوه بعمل يُظهره كسيد للتاريخ بماضيه ومستقبله، وما حدث في الماضي يمكن تغييره على ما يقوله لاهوت إشعيا هنا. فلقد أوقف يهوه الزمن في قصة يشوع ليعطي الشعب فرصة للانتصار على أعدائه<sup>(٣٤)</sup>، ولكنه في قصة حزقيا يعود بالزمن إلى الوراء ويمنح حزقيا خمس عشرة سنة يعيشها مجدداً. والدرس هنا موجه للأجيال القادمة. ففي المشهد الختامي يعود إشعيا بالملك حزقيا إلى شرطه البشري، وحالما يقوم الملك من سرير الموت يأتيه رُسل من المستقبل هم رسل ملك بابل ومعهم هدايا من سيدهم للسؤال عن صحة ملك أورشليم. ففرح بهم حزقيا وأراهم ذخائره وكل بيت أسلحته وما وُجد في خزائنه<sup>(٣٥)</sup>. وبعد أن انصرفوا جاء إشعيا النبي وسأله عن الرسل وما رأوا في بيته. فقال حزقيا: «رأوا كل ما في بيتي. وليس في خزائني شيء لم أَرَهُم إياه». فقال إشعيا:

(٣٢) الكتاب المقدس، «سفر إشعيا»، الأصحاح ٤٠، الآيات ١-٢.

(٣٣) المصدر نفسه، «سفر إشعيا»، الأصحاح ٣٧، الآيات ٣٥-٣٨.

(٣٤) المصدر نفسه، «سفر يشوع»، الأصحاح ١٠، الآيات ١٢-١٣.

(٣٥) المصدر نفسه، «سفر إشعيا»، الأصحاح ٣٩.

«اسمع قول رب الجنود. هوذا تأتي أيام يحمل فيها كل ما في بيتك وما خزنه آباؤك إلى هذا اليوم إلى بابل. ومن بنيك الذين يخرجون منك يأخذون فيكونون خصبين في قصر ملك بابل». إن دمار أورشليم المرتقب بسبب ثقة ملوكها بالقوى العظمى والاتكال عليها بدلاً من الرب، يعرض هنا مع نهاية القصة، وقبل أنشودة عزاء يهوه مباشرة، والتي تبشر أورشليم بانتهاء السبي في العصر الفارسي. وهذا ما يسمح لإشعيا بتقديم برهانه على أن يهوه كسيد للتاريخ قادر على محو الماضي، وعلاوة على غفران الخطايا القديمة فإن يهوه قادر أيضاً على تغيير ذلك الماضي، وأورشليم العاصية التي أسلمت للسبي ستغدو إسرائيل جديدة تُخلق في المستقبل، لتغاير الماضي باعتبارها الآن البقية المخلصة المؤمنة.

في قصة إشعيا تستحوذ على المؤلف قصص ملوك إسرائيل<sup>(٣٦)</sup>. لقد دمرت السامرة الآن، والقصة تلتفت إلى ربط مصر أورشليم بمصر السامرة. إن الراوي يُذكر قارئه بأنه لا السامرة ولا أورشليم تعنيان شيئاً عند الرب<sup>(٣٧)</sup>. ففي مدينة سدوم الخاطئة (في سفر التكوين) كان هنالك عائلة واحدة صالحة هي عائلة لوط، أما في أورشليم فلا يوجد شخص تقي واحد، كما يقول إرميا<sup>(٣٨)</sup>. لذا سينالها من الخراب أكثر مما نال سدوم. هذه النعمة القاسية لأخلاقية الأسود والأبيض ذات طابع إشكالي. فمؤلف سفر إشعيا يجاهد أيضاً ليظهر أن العقاب الإلهي يأتي من إله الرحمة. ولكن العقاب يسبق الرحمة، وعلى أورشليم القديمة أن تنتهي أولاً، وعلى الماضي أن يُنكر ويرفض. لا يكفي أن السامرة وأهلها قد زالوا، وإنما على أورشليم أن تنقطع عن ماضيها أيضاً إذا كان لها أن تخلف السامرة، وتأخذ دور إسرائيل الجديدة. وكما يقود الألم إلى الفهم، فإن السبي ينطوي على الرحمة الإلهية. والبقية الناجية من الأسر سترجع وقد وفّت دينها، لأن قدرها أن تغدو إسرائيل الجديدة المؤمنة. فثلاث مرات متعاقبة حُمِل السكان جميعاً إلى المنفى، حتى أن من بقي في الأرض، بعد أن سبي نبوخذ نصر يهوذا، قد هرب ولجأ إلى مصر، فأورشليم

(٣٦) المصدر نفسه، «سفر الملوك الثاني»، الأصحاحات ١٨-٢٠.

(٣٧) المصدر نفسه، «سفر الملوك الثاني»، الأصحاحات ١٨ - ٢٠.

(٣٨) انظر: «طوفوا في شوارع أورشليم وانظروا واعرفوا وفتشوا في ساحاتها هل تجدون إنساناً

أو يوجد عامل بالعدل طالب الحق فأصغح عنها»، المصدر نفسه، «سفر إرميا»، الأصحاح ٥، الآية ١.



المجد الغابر لم تعد موجودة في هذه القصة. هنالك فقط بقية من يهوذا تقيم في الأسر مع ملكها في بابل، والستارة قد أنزلت على الماضي. هذه المدينة الخالية، أورشليم، تردد صدى رؤيا إرميا لأورشليم الجاهلة المقيمة في خواء ما قبل التكوين: «نظرت إلى الأرض وإذا هي خربة وخالية وإلى السماوات فلا نور لها. نظرت إلى الجبال وإذا هي ترتجف وكل الأكام تقلقلت. نظرت وإذا لا إنسان وكل طيور السماء هربت. نظرت وإذا البستان برية وكل مدنها تقوضت من غضب الرب»<sup>(٣٩)</sup>. وهكذا فنحن أمام أسطورة عن «الأرض الخالية الباب» من شأنها انتزاع أورشليم من ماضيها التاريخي ورمي مستقبلها في النفي البابلي. وعلى القارئ انتظار عودة البقية الثابتة في قصص سفري عزرا ونحميا خلال العصر الفارسي. ولكنها تبقى قصة بلا نهاية، يقوم فيها العائدون أيضاً ببناء مدينة وهيكل<sup>(٤٠)</sup>.

على عكس السامريين الذين يعقدون صلة غير منقطعة مع مملكة إسرائيل في عصر الحديد، فإن مؤلفي التوراة العبرية يرفضون ماضيهم الذي يتعارض ومستقبل مثالي آت. وفي حين يتجاهل المؤلفون التوراتيون الاستمرارية التاريخية للسامرة مع الماضي عقب عام ٧٢٢ ق. م.، لصالح قصة أخرى، فإن الماضي بكامله لا مجال لإنقاذه بنعمة إلهية في القصة التوراتية. وتاريخ أورشليم ويهوذا يخضع للتجاهل أيضاً بعد الخضوع للحكم البابلي عام ٥٨٧ ق. م.، على الرغم من الشواهد الأركيولوجية التي تنفي أسطورة الأرض الخالية باعتبارها نصاً تاريخياً عن ماضي أورشليم ويهوذا<sup>(٤١)</sup>. إن الدلائل مقنعة على الاستمرارية التاريخية والثقافية، وهي تقدم الأساس لتاريخ أورشليم وفلسطين في القرن السادس قبل الميلاد، وفهم الفترة الفارسية في المنطقة أيضاً، والتي لم تُستهل تاريخياً بأورشليم الباب، بصرف النظر عن مقاصد سفر نحميا وحاجته لقول ذلك. ومن جهة أخرى فإنه لا يتوفر لدينا دلائل تؤكد حصول عودة منظمة من بلاد الرافدين إلى أورشليم من الفترة الفارسية المبكرة. لقد جرى ترحيل شرائح سكانية واسعة من الذخيرة السامية الغربية إلى مناطق

(٣٩) المصدر نفسه، «سفر إرميا»، الأصحاح ٤، الآيات ٢٣-٢٦.

(٤٠) انظر: المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ١١، الآيات ١-٩.

(٤١) Hans M. Barstad, *The Myth of the Empty Land: A Study in the History and Archaeology of Judah during the «Exilic» Period* (Oslo: Scandinavian University Press, 1996).

وادي الرافدين، ولكن الدلائل قائمة في الوقت نفسه على استمرارية واضحة بين يهوذا عصر الحديد ويهوذا الفترة الفارسية.

إن التعتيم على تاريخ السامرة عقب عام ٧٢٢ ق. م.، وعلى تاريخ أورشليم عقب عام ٥٨٧ ق. م. لصالح إضفاء التاريخانية على الرواية التوراتية، قد جر الكتابة التاريخية الحديثة والمعاصرة إلى التعتيم على تاريخ الأقاليم الفلسطينية الأخرى، وخصوصاً منطقة الجليل والساحل وشرقي الأردن. لقد ضللت القصة التوراتية المؤرخين، ودفعتهم في اتجاه إعادة بناء البدايات انطلاقاً من مقاطعة «يهود» الفارسية الصغيرة وإعادة تشييد أورشليم. إن فقدان التوجه هذا، والطرائق غير النقدية في الكتابة، قادت إلى تشويش الدراسات الكتابية ودفعها للاعتقاد بأن ما يتحدث عنه النص التوراتي بخصوص أورشليم «ما بعد السبي» وأورشليم «الجديدة» هو واقعة تاريخية وليس خطاباً لاهوتياً. هذا التشويش الذي يميز اليوم منظور الباحثين التاريخيين، يجب أن يأتي إلى نهاية إذا كان لنا أن نستمر في مهمتنا. إلى أي مدى يشكل قبول التوراة السامرية، بالنسبة إلى أورشليم ما بعد السبي، عنصراً حيوياً في دعواها الحلول محل السامرة كإسرائيل الجديدة<sup>(٤٢)</sup>؟ إن السامريين يعتمدون على توراتهم هذه في توكيدهم على الاستمرارية مع الماضي<sup>(٤٣)</sup>. ولكن هل دعاوى الطرفين هي دعاوى تاريخية، وهل حججهم ذات مشروعية؟ في هذا السياق علينا أن نحذر من النظر إلى الرؤى اليوتوبية حول أورشليم الجديدة التي أسسها العائدون من السبي (وفق روايات سفري عزرا ونحميا) باعتبارها وقائع تاريخية لا باعتبارها استمراراً لعالم القصص التوراتية. إننا لواجدون في سفر عزرا على الأقل استمراراً للقصة التوراتية التي لا نهاية لها عن بحث البشرية الناقص عن طريق البر. والراوي هنا يسدل الستارة على المشهد الأخير من قصته، ونحن أمام أهل «أورشليم الجديدة» يتخلون عن مستقبلهم بطردهم زوجاتهم «الغريبات» وأولادهم منهن. ونحن هنا لسنا أمام واقعة تاريخية بقدر ما نحن أمام درس أخلاقي.

---

Etienne Nodet, *A Search for the Origins of Judaism: From Joshua to the Mishnah*, (٤٢) translated by Ed Crowley, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series; 248 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).

Ingrid Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis*, Journal for (٤٣) the Study of the Old Testament, Supplement Series; 303. Copenhagen International Seminar; 7 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000).

فيما عدا الفترة القصيرة لحكم الأسرة الهشمونية، لم يقيّض لإحدى جماعات، أو شعوب فلسطين السيطرة على مقاليد السلطة السياسية، وعلى إنتاج نصوصها المقدسة في آن معاً. وخلال الفترة المحدودة التي لعب فيها الهشمونيون دوراً في إنتاج هذه الموروثات التوراتية المعقدة، فإنهم ما كانوا قادرين على التحكم بها، ولا هم وجدوا منها القبول الكامل بهم. فلقد عنت «اليهودية» أشياء متباينة خلال العصر الهيلينستي، وبالكاد يمكن أن تُقرن بإثنية معينة<sup>(٤٤)</sup>. ولعل من الأصح أن نصف اليهودية بأنها دين، أو فلسفة، أو حتى اتجاه فكري، يعبر عن الحياة الفكرية لمجموعات مختلفة في فلسطين في زمن ما. ومن حيث كيفية فهم أولئك المؤلفين القدماء، فإن تورا اليهودية تتماهى مع كل فلسطين، الأمر الذي جعل النص يتحدث بأصوات عديدة. فهو يعبر عن التنوع الفلسطيني، على الرغم من أن البحث الأكاديمي الحديث غالباً ما عتم على هذا التنوع في سعيه لإسباغ التجانس على النص بما هو جزء من الموروث الغربي.

هل بإمكاننا كتابة تاريخ فلسطين عصر الحديد؟ في الواقع لا أعتقد أن بإمكاننا فعل ذلك طالما أن منظورنا التاريخي واقع في إसार الكتاب المقدس باعتباره تاريخاً. وإني لمدرّك تماماً بأن أولئك الباحثين الذين ألقوا نظرة نقدية على النص الكتابي من موقع مفارق (سواء أكانوا مؤرخين أم آثاريين أم باحثين توراتيين) قد وقعوا في أحابيل مجازاته اللاهوتية والفهم الحرفي لها. إن كتابة تاريخ فلسطين في عصر الحديد، وبالتالي تاريخ إسرائيل، يمكن الشروع به مع بعض الأمل في التوفيق إذا نحن تابعنا العمل على استقلالية علم التاريخ وعلم الآثار. علينا أن نتعلم قراءة شيفرة النص المقدس لكي نفهم ما قدمه من أجل تحويل الماضي، عندما كانت شواغله مختلفة تماماً عن شواغلنا التاريخية. على أن ما يدفعني لعدم التفاؤل، هو تلك الأصوات ذات الاهتمامات القومية والدينية التي ساهمت في هذا النقاش، ذلك أن مقارنة تاريخ فلسطين باعتباره تمهيداً، أو حتى تسويغاً، لفهم وتوظيف فكرة الحرب والاقتلاع السكاني في «العهد القديم» لأغراض سياسية حديثة، بدلاً من فهمها في سياقاتها الأصلية

---

Thomas L. Thompson, «Hidden Histories and the Problem of Ethnicity in (٤٤) Palestine,» in: Michael Prior, ed., *Western Scholarship and the History of Palestine* (London: Melisende, 1998).

كمجازات لاهوتية، قد أدى إلى نتائج فاجعة سواء بالنسبة إلى مجتمعنا أم بالنسبة إلى فهمنا للنص المقدس<sup>(٤٥)</sup>.

---

(٤٥) انظر: Michael Prior: *The Bible and Colonialism: A Moral Critique*, Biblical Seminar; 48 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), and *Zionism and the State of Israel: A Moral Inquiry* (London; New York: Routledge, 1999), and Regina M. Schwartz, *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997).

# الفصل الأول

## قراءة أخلاقية للكتاب المقدس

مايكل بريور (\*)

هنالك مسألة ألحت على ذهني لسنوات عديدة خلت، ولكن الهجوم على الولايات المتحدة في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، وما تبعه من تفسيرات وتعليقات، جعل تلك المسألة أكثر إلحاحاً مما مضى. فلقد وجدتُ في معظم التقاليد الدينية للشعوب نزوعين كامنين؛ نزوعاً نحو الخير ونزوعاً آخر نحو الشر. ففي المسيحية مثلاً، لدينا موعظة يسوع على الجبل، وذلك النشاط المسيحي العارم في عون ومساعدة البؤساء. ولدينا أيضاً ذلك السجل الحافل للأمم الغربية في استغلال الشعوب المحلية المستعمرة. وفي اليهودية لدينا أقوال الأنبياء التي تندد باستغلال الفقراء والضعفاء. ولدينا أيضاً نصوص مؤسسة تمنح اليهودي حقوقاً على الآخرين الأدنى مرتبة، سواء أكانوا كنعانيين في الماضي أم فلسطينيين في العصر الحديث. وفي الوقت الذي يؤكد فيه الرئيس الأمريكي جورج و. بوش، ورئيس الوزراء البريطاني توني بليير، وشخصيات سياسية ودينية عديدة على أن الإسلام دين مسالم، كان أسامة بن لادن وجماعته يحتفلون بقتل آلاف الناس في الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، ويسعرون الروح العسكرية تحت اسم الإسلام. وفي الحقيقة، فإن كل الأديان تستطيع المباهاة بخصائصها النبيلة، ولكن قليلاً منها قادر على التفاخر بعدم تلونها بالإمبريالية وممارسة الاستغلال.

لقد جعلتني إعادة دراسة الكتاب المقدس في مدينة القدس على درجة

---

(\*) محاضر أول في اللاهوت، كلية سانت ماري الجامعية.

عالية من الحساسية تجاه دور قارئ النص المقدس، وموقفه منه. وهذا ما حفزني على تطوير ما يمكن أن أدعوه بالقراءة الأخلاقية للكتاب المقدس. فخلال العشرين سنة الماضية واجهتني نصوص إشكالية في الكتاب المقدس، وبشكل خاص في كتاب العهد القديم، جرى الاعتماد عليها لدعم مشاريع عدوانية نجم عنها في الماضي الكثير من الأذى والخراب في بقاع متعددة. واليوم نستمر في رؤية ذلك الأذى والخراب في منطقة الشرق الأوسط، حيث ما زالت مشكلة الصراع بين إسرائيل والفلسطينيين العرب من دون حل. وهي المشكلة التي حملت في خفاياها، بتقدير الكثيرين، عنصراً هاماً وفاعلاً في أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر في أمريكا، وما زالت تعبر عن نفسها في الحرب الأمريكية على أفغانستان.

لم تقدني إعادة قراءة الكتاب المقدس إلى التفكير في الطريقة التي تم فيها استخدام الكتاب كوسيلة ومبرر للعدوان والقمع فحسب، وإنما إلى التفكير أيضاً في الطبيعة العامة للدراسات الكتابية ومنظومتها المعرفية، وضرورة قيام الضالعين في هذه الدراسات بممارسة مسؤوليات عامة وإخضاع أنفسهم لمحاسبة أخلاقية. لعل اهتماماتي في تفسير الكتاب المقدس قد أخذت منحى مختلفاً، لو لم أتم معظم دراستي العليا اللاهوتية في أرض الكتاب المقدس: لقد قدمت دراستي في القدس، وتحديداً في القدس الشرقية، واحداً من أهم الحوافز التي غيرت مسار حياتي. ولربما كانت الأمور مختلفة تماماً لو أنني اقتصررت على الدراسة في المعاهد الكتابية أو في مكتبات دبلن أو لندن أو روما.

## موقع التفسير:

تسيطر كليات الدراسات الكتابية في الجامعات الغربية على التأهيل الكتابي (مثلما كان حال الكنيسة وحلقات المحفل قديماً). هذه الكليات هي التي تقرر بخصوص المسائل الدراسية الأهم، والتدريب الأكثر ملاءمة لطلابها. وفي المقابل فإن حلقات لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية قد نبهت منذ البداية إلى أهمية البيئة والمحيط اللذين يمارس فيهما المتدرب تأملاته اللاهوتية، وهذا ما قادها إلى التأكيد على أن التفسير الغربي للكتاب سيكون عرضةً للتحويل. ذلك أن الرسالة المركزية في الكتاب المقدس هي أن الله يقف دوماً في صف المظلومين. ولكن المفسرين الكتابيين في أمريكا الشمالية وأوروبا

لم يعرفوا وقتاً كانوا فيه عرضةً للظلم الشخصي أو الاقتصادي أو المؤسساتي. وهذا ما يجعل آراءهم تصدر من موقف القوة<sup>(١)</sup>. وفي الواقع، فإن كل الباحثين الكتائبين الغربيين يعيشون في بحبوحة وأمن، وهم أعضاء محترمون في معاهد أكاديمية معتبرة. إن مثل هذا الوضع، كما سيكتشف المرء، يشكل عقبة في سبيل قراءة أصيلة وحقيقية للنص. وغني عن القول إن هنالك ديناميات مختلفة عن هذه تعمل ضمن الحلقات المتأثرة بلاهوت التحرير.

في البرازيل، على سبيل المثال، يسود الاهتمام بالبؤساء، وتجري قراءة الكتاب المقدس انطلاقاً من منظورهم، وتضعف الثقة بطرائق واهتمامات الدراسات الكتابية الغربية إلى حد أن أولئك الباحثين الذين تربوا في ظلها لا يسمح لهم بدخول ما يدعى بالدراسات القرينية، التي تعتمد القرينة وسياق النص (Contextual Bible Study)، إلا كخدم، ولا يشاركون إلا عندما يطلب منهم ذلك. وبدلاً من النظر إلى الباحثين الكتائبين كمعلمين حازوا حكمة يحسدون عليها من خلال خبرتهم بالطرائق التاريخية - النقدية في دراسة الكتاب، فإنهم لا يُقبلون إلا إذا أبدوا استعداداً للانطلاق في بحثهم وفي عملهم من الواقع المعين، وآلوا على أنفسهم الانخراط في عملية التحويل الاجتماعي - السياسي من خلال قراءاتهم الكتاب<sup>(٢)</sup>.

يرى إغناسيو إللاكوريا (Ignacio Ellacuria)، رئيس جامعة أمريكا الوسطى بسان سلفادور أن اللاهوت الأصيل يقوم على ثلاثة عناصر هي: التأمل، والخيار الأخلاقي، والتطبيق العملي. فاللاهوت المسيحي الصحيح يتضمن التأمل الناجم عن الإيمان المسيحي وموضوعه ملكوت الله. وبما أنه ينشأ عن الانغماس في «الحقيقة التاريخية» لشعب الله (المؤمنون المسيحيون)، فإن مثل هذا اللاهوت يقدم خياراً أخلاقياً أصولياً يقود إلى

---

(١) انظر: Elsa Tamez, *Bible of the Oppressed*, translated from the Spanish by Matthew J. O'Connell (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1982); R. S. Sugirtharajah: *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial, and Postcolonial Encounters* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 2001), and *Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism: Contesting the Interpretations*, Biblical Seminar; 64 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999); R. S. Sugirtharajah, ed.: *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1991), and *The Postcolonial Bible, Bible and Postcolonialism*; 1 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998).

(٢) انظر: Leif E. Vaage, «Text, Context, Conquest, Quest: The Bible and Social Struggle in Latin America», *Society of Biblical Literature: Book of Seminar Papers*, vol. 30 (1991), pp. 357-365.

التطبيق العملي. هذه العناصر الثلاثة يجب أن لا تعتبر مراحل مستقلة تتم وفق تسلسل زمني، واحدة إثر أخرى، وإنما كعناصر متداخلة تماماً، وجاهزة معاً بتوتر دينامي في تلك المواجهة الثرة بمواجهة وطأة الحقيقة<sup>(٣)</sup>.

يؤكد إللاكوريا على أن المحيط الذي يتم فيه التأمل اللاهوتي هو أمر حيوي للغاية، ويرى أن محيطه الخاص هو فقراء أمريكا اللاتينية<sup>(٤)</sup>، ممن يعتبرهم المسمرين الفعليين على صليب تلك المنطقة<sup>(٥)</sup>. وكما كان إغناطيوس الليولاتي (Ignatius of Loyola) يحث تلامذته على الركوع تحت الصليب وطرح السؤال: ماذا فعلت من أجل المسيح المصلوب؟ وما الذي أفعله في الوقت الحاضر؟ وماذا سأفعل غداً؟ كذلك يتوجب على المسيحيين اليوم أن يتأملوا أحوال الضعفاء والبؤساء ويطرحوا سؤالاً مشابهاً: ماذا فعلت من أجل الشعب المسمر على الصليب؟ وما الذي أفعله في الوقت الحاضر؟ وماذا سأفعل لأجل إنزاله عن الصليب، وأجعله يُبعث من جديد<sup>(٦)</sup>؟ إن الوجود بين الناس المصلوبين هو الموقع الحقيقي للاهوت<sup>(٧)</sup>. وهذا ما قد يقتضي ثمناً باهظاً. ففي غمار كفاحه من أجل إنزال الشعب عن الصليب تم رفع الأب إللاكوريا نفسه على الصليب في أبلغ تعبير درامي عن التزامه بالتأمل اللاهوتي الهادف إلى التطبيق العملي. وفي ١٦ تشرين الثاني/نوفمبر من عام ١٩٨٩ قامت ثلة من الجنود بقتله في الجامعة مع خمسة من الرهبان الجزويت إضافة إلى طاهية المعهد اللاهوتي وابنتها. وقد نجا من القتل في تلك الليلة راهب جزويتي آخر في الجامعة بسبب وجوده خارج البلاد، وهو جون سوبرينو (Jon Sobrino) الذي أعلن أيضاً بأن مهمة اللاهوت هي إنزال بؤساء أمريكا اللاتينية عن الصليب<sup>(٨)</sup>. ولقد كان هذان الرجلان مستشارين لرئيس الأساقفة أوسكار

---

(٣) حول غنى الحقيقة التاريخية للانعكاس، انظر: Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, colección estructuras y process, serie filosofía; 7 (Madrid: Trotta, 1991).

(٤) «Los pobres «lugar teológico» en América Latina», *Misión Abierta*, nos. 4-5 (1981), (٤) pp. 225-240.

(٥) «El Pueblo crucificado: Ensayo de soterología histórico», *Revista Latinoamericana de Teología* 18 (1989): 305-33.

(٦) Ignacio Ellacuría, «Las Iglesias latinoamericanas interpelan a la Iglesia de España», *Sal Terra*, no. 826 (1982), p. 230.

(٧) انظر دراسة كيفين بيرك للاهوت إللاكوريا في: Kevin F. Burke, *The Ground beneath the Cross: The Theology of Ignacio Ellacuría* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2000).

(٨) = Jon Sobrino: «The Crucified Peoples: Yahweh's Suffering Servant Today», in: (٨)



روميرو (Oscar Romero)، الذي قتل قبل ذلك بسنوات في ٢٤ آذار/مارس ١٩٨٠ عندما كان يقيم القداس. إن ممارسة اللاهوت في بعض المناخات الاجتماعية يمكن أن تكون مسألة حياة أو موت لصاحبها.

### القوة التغيرية للتجربة:

على الرغم من أن محور اهتمامي في ما يتعلق بالأرض المقدسة تركز بشكل أساسي على «الماضي الكتابي». إلا أنني لم أستطع تجنب الوضع الاجتماعي الراهن للمنطقة. ولقد غيرت تجربتي في أرض الكتاب المقدس، والتي عززتها مطالعات غنية عبر سنوات، منظوري الخاص بخصوص المجريات السياسية في المنطقة، مثلما غيرت أيضاً مسألة فهمي لمهمة الباحث الكتابي. فإلى جانب استغراقي في البحث الأكاديمي، فإن انشغالي بالمسألة الأخلاقية للصراع الإسرائيلي - الفلسطيني قد أخذ يمتص طاقتي على البحث الأكاديمي لبعض الوقت، واتخذ هذا الانشغال طابع الإحساس بالواجب الخلقى. إن دراستي للكتاب المقدس في أرض الكتاب المقدس قد خلقت عندي وجهات نظر لم تكن لتتوضح عندي في مكان آخر. وهذه نقطة تستدعي الإيضاح.

يمكن التجربة أن تغير الأفراد. ولقد فرضت عليّ ظروفى المتبدلة تغييراً دائماً في مفاهيمي كقارئ للكتاب المقدس، ومواجهاتي مع الأرض المقدسة أحلت عندي تغييرات لن أتحدث هنا إلا عن أكثرها أهمية<sup>(٩)</sup>. إنني بصورة عامة لا أطمئن للرجوع إلى التجربة الشخصية كأساس للمناقشة الأكاديمية، ولكن الممارسة قد أعطت للمسألة وجهاً آخر. إن مسألة من نحن تؤثر إلى حد بعيد في كيفية تلقينا وامتصاصنا للتجربة. يعطي النقد الأدبي الحديث وزناً

Leonardo Boff and Virgil Elizondo, eds., 1492-1992: *The Voice of the Victims*, Concilium, = 0010-5236; 1990/6 (London: SCM Press; Philadelphia, PA: Trinity Press International, 1990), pp. 120-129, and «Human Rights and Oppressed Peoples: Historical-Theological Reflections,» in: Michael Hayes and David Tombs, eds., *Truth and Memory: The Church and Human Rights in El Salvador and Guatemala* (Leominster: Gracewing, 2001), pp. 134-158.

(٩) في مقالتي «دراسة الكتاب المقدس في الأرض المقدسة» تحدثت عن بدايات اهتمامي بهذا الموضوع، والمراحل المختلفة لتطور وجهات نظري على ضوء تجربتي في الأرض المقدسة، انظر: Michael Prior, ed., *They Came and They Saw: Western Christian Experiences of the Holy Land* (London: Melisende, 2000), pp.104-127, and Michael Prior, «Confronting the Bible's Ethnic Cleansing in Palestine,» *Link* (Americans for Middle East Understanding), vol. 33, no. 5 (December 2000), pp. 1-12.

لموقف القارئ وإلى درجة يصل معها حد تجاهل الكاتب تماماً. ووفقاً للشاعر الإيرلندي باتريك كافانا (P. Kavanagh) فإن «الذات تقدم نفسها فقط كمثال ونموذج»<sup>(١٠)</sup>. بالمقابل يؤكد الشاعر وليم بتلر ييتس (W.B. Yeats) على «أننا إذا فهمنا عقولنا الخاصة والأشياء التي تجاهد لكي تعبر عن نفسها من خلالنا، صرنا قادرين على تحريك الآخرين، لا لأننا فهمنا أولئك الآخرين وفكرنا بهم، بل لأن للحياة بأكملها جذراً واحداً مشتركاً»<sup>(١١)</sup>.

إن الذين في مثل تكويني العقلي والثقافي (وأنا كاهن مسيحي كاثوليكي) يتعاملون مع الكتاب المقدس برهبة وإجلال. والتلاوات الطقسية المستمدة من الكتاب دائماً تختتم بجملة «هذه هي «كلمة الرب»، والتي يعقّب عليها المستمعون بالقول «لك الشكر يا رب». كما أن الآيات الأولى من رسالة بولس إلى العبرانيين تلخص الموقف المسيحي من الله الفاعل في تاريخ الإنسانية على النحو التالي:

«الله بعدما كلّم الآباء بالأنبياء قديماً بأنواع وطرق كثيرة كلمنا في هذه الأيام الأخيرة في ابنه الذي جعله وارثاً لكل شيء الذي به أيضاً عمل العالمين. هو بهاء مجده ورسم جوهرة وحامل كل الأشياء بكلمة قدرته. بعدما صنع بنفسه تطهيراً لخطايانا جلس في يمين العظمة في الأعالي»<sup>(١٢)</sup>.

كما أن المكانة السامية للكتاب المقدس في الروحانية المسيحية وفي اللاهوت قد جرى التعبير عنها في الشروحات والتفسيرات خلال ألفي عام من التأمل المسيحي. لتأمل في التقييم التالي الذي ورد في مخطوطة إيرلندية من القرن الخامس عشر والمعروفة بعنوان «Leabhar Breac»<sup>(١٣)</sup>:

(١٠) هنالك تعبير في الفلسفة الوسيطة يقول: «إن ما نتلقاه يتم وفق حالة المتلقي، لا المرسل». هذا التعبير يساعدنا في عملية فهم نص قديم. فنحن عندما نصب سائلاً في عدة كؤوس مختلفة الأشكال، فإن السائل نفسه يتخذ شكل الإناء الذي سكب فيه، لا شكله السابق في إناء السكب. والمشابهة هنا فجة بعض الشيء، لأن البشر على عكس الكؤوس لا يستطيعون تشكيل كل تجربة لهم وفق تكوينهم المسبق، وهم قابلون للتغير بداعي ما يعرض لهم من تجارب.

W. B. Yeats, *Samhain* (London: AH Bullen, 1905).

(١١)

(١٢) الكتاب المقدس، «الرسالة إلى العبرانيين»، الأصحاح ١، الآيات ١-٣.

(١٣) *Leabhar Breac, the Speckled Book* (Dublin: Royal Irish Academy House, 1876), p. 16, and Kathleen Mulchrone [et al.], in: *Catalogue of Irish Manuscripts* (Royal Irish Academy), no. 1230 (1970), pp. 379-404.

«الكتاب المقدس إحدى العطايا النبيلة للروح القدس. به ننير الجهل، ونسلي كل حزن أرضي، ونقذ نار كل ضوء روحاني، ونتقوى على كل ضعف. بقوته نطرد البدع والهرطقة من الكنيسة، ونسوي كل خلاف وشقاق. فيه نجد المشورة الكاملة والتوجيهات المناسبة لكل مرتبة كنسية. بمعونته نقهر أحابيل الشيطان وأعوانه. فهو الأم والحاضن الرؤوم لكل المؤمنين الذي يدرسونه ويتفكرون فيه، ويتربون في ظلاله حتى يغدوا أبناء لله بعونه. ذلك أن الحكمة تعطي أبناءها بسخاء، أولئك المبتهجين بالشراب العذب ولذائذ طعام الروح. وبها هم أبدأ من السعداء».

في عهد أقرب إلينا، وخلال مؤتمر الفاتيكان الثاني، جرى تكرار مثل هذه المواقف الفكرية. فوفق دستور الوحي الإلهي (Dei Verbum) أو كلمة (الله)، فإن الكتاب المقدس ينير العقل ويقوي الإرادة ويشعل روح الإنسان بمحبة الله<sup>(١٤)</sup>. كل الوعظ والتبشير الديني يجب أن يتغذى من النص المقدس لأن فيه القدرة على الإيمان، والغذاء للروح، والنبع الدائم للحياة الروحية (٢١-٢٣). إن دراسة الصفحات المقدسة ينبغي أن تكون بمثابة روح اللاهوت. وعلى المؤمن أن ينشغل بقراءات متكررة للكتاب مصحوبة بالصلوات. إن الجهل بالكتاب يعادل الجهل بالمسيح - اقتباس عن القديس جيروم - (٢٣-٢٥). ومن الناحية التطبيقية أيضاً، فإن نصوص الكتاب هي في قلب الحياة المسيحية، وتؤدي دوراً أساسياً في كل الصلوات الرسمية الكنسية.

### البحث الكتابي التقليدي:

إلى جانب كوني مؤمناً مسيحياً فأنا أيضاً باحث كتابي. وقد تلقيت التعليم الكتابي العالي في جامعات دبلن وروما ولندن والقدس. هذه المنظومة تعمل بشكل رئيس على نقل الباحث إلى العالم القديم المتخيل للكتاب المقدس، بغرض فهم فترات الماضي المختلفة التي أنتجت أسفار الكتاب المتنوعة. وهذا ما يدعى في المنظومة المعرفية الكتابية بالنهج النقدي - التاريخي. في جامعة دبلن اكتسبتُ تمرساً أفضل باللغات اللازمة للدراسات الكتابية وهي اليونانية والسريانية والعبرية (والألمانية). في المعهد البابوي للدراسات الكتابية بروما

---

(١٤) المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني، «دستور عقائدي في الوحي الإلهي»، ١٨ تشرين

الثاني/نوفمبر ١٩٦٥.

عكفت على مزيد من الدراسات اللغوية، وعلى مزيد من الانشغال بالنص الكتابي، إضافة إلى المنظومات المعرفية المساعدة مثل الجغرافيا وعلم الآثار والتاريخ الكتابي وما إليها. وساعدني في ذلك وجود مكتبة ضخمة في أكاديمية مزدهرة تضم نخبة من الباحثين المهمين. في كلية الملك بلندن، أكملت دراستي لرسالة بولس إلى تيموثي، والتي كانت في بؤرة اهتمامي خلال إقامتي في معهد الآثار الكتابي بالقدس (١٩٨٣-١٩٨٤). هذه الزيارة الثانية للقدس تبعتها زيارات منتظمة فيما بين أواخر الثمانينيات وأواخر التسعينيات لغايات دراسية، من ضمنها سنة واحدة قضيتها في جامعة بيت لحم كأستاذ زائر في اللاهوت، وفي معهد تانتور Tantur المسكوني للاهوت (١٩٩٦-١٩٩٧).

زيارتي الأولى للقدس كانت بدورها مثمرة. وقد كنت قبلها أشارك في المناقشات حول الأوضاع السياسية للمنطقة مما شاع بين جيل الشباب في ذلك الوقت. قبل ذلك بكثير، وعندما كنت في سن السادسة فقط، أذكر الآن مدى إعجابي حينها بتشكيل دولة إسرائيل عام ١٩٤٨، وهي السنة نفسها التي تشكلت فيها دولتي جمهورية أيرلندا الحرة مستقلة عن الكومنولث. فقد شاركت أساتذتي في ذلك الوقت حماسهم لإعادة إحياء العبرية واستخدامها لغة قومية، وهو تصميم بدا لنا بمثابة النموذج لتطلعات الأمة الإيرلندية في إعادة إحياء اللغة الغالّة، لغة أيرلندا التقليدية.

أولاً في أن أصبح كاهناً كاثوليكياً، انضمت في عام ١٩٦٠ إلى طائفة القديس فينسنت التي تفخر بتجنبها للقضايا العامة الدنيوية، وذلك اقتداءً بمؤسسها الأول في فرنسا القرن السابع عشر، القديس فينسنت دي بول. فلوعي منه بتعدد المرجعيات السياسية لتلامذته الذين ينتمون إلى دول قومية مختلفة، كان القديس يحذرهم من الالتفات إلى الشؤون السياسية. على أية حال، فقد أنفقت معظم وقتي حينها (١٩٦١-١٩٦٥) بدراسة الفيزياء التجريبية والرياضيات في الجامعة.

في معهد اللاهوت كان يجري النظر إلى اللاهوت كنظام فوق تاريخي مستقل عن أية شؤون وظروف اجتماعية أو سياسية. ولقد أثارتني في ذلك الوقت موسوعة البابا بولس السادس «*Populorum Progressio*» بتحليلها الجريء لأنظمة الحكم المعاصرة، ونقدها للنزعات القومية ودفاعها عن نظام عالمي عبر - قومي. وبينما كان لاهوت التحرير يتكون في رحم أمريكا اللاتينية، كان اللاهوت الإيرلندي يعمل ضمن إطار إيديولوجي ساكن، مستريحاً في حضن

زواج منهك بين كاثوليكية منتصرة واثقة من نفسها، ونزعة ثورية قومية دخلت حيز الروتين تماماً. خلال ذلك كانت المقاطعات الست في إيرلندا الشمالية تغلي بالاضطرابات، غير أنني لم أكن قد صعدت شمالاً حتى ذلك الوقت.

كانت المقررات التعليمية في كتاب العهد القديم (التوراة) قد جعلتني واعياً للسياق السياسي والاجتماعي للتأمل اللاهوتي، وإن كان هذا السياق يخص الماضي فقط. فلقد تتبعنا الأوضاع الحياتية للأنبياء العبرانيين ودرسنا البيئة التي ظهرت فيها الأسفار الحكموية. أما بخصوص أسفار موسى الخمسة التي تشكل حجر الأساس للكتاب اليهودي، ولا تعترف طائفة السامريين إلا بها، فلا أذكر أنني قد عانيت بها كثيراً، فيما عدا بعض إصحاحات سفر التكوين، من ١ إلى ١١ التي تورد قصة الخليقة والطوفان إضافة إلى قصة الخروج من مصر في سفر الخروج. ولهذا فقد فاتني التوقف كثيراً عند أحداث الإبادة الجماعية لأهل فلسطين الكنعانيين بأمر من الرب، كما أن الوحشية والفظاعة اللتين يحفل بهما سفر يشوع لم تترك عندي انطباعاتاً خاصاً، بينما قدمت لي قصص عصر الملوكية نزعة فكرية تفكرت خلالها بالصلوات بين المشهد الديني والظروف السياسية المتغيرة. ومع ذلك فقد عرفتني دراسة التوراة إلى نوع من الكتابة التاريخية يحاول إعادة بناء «الماضي» انطلاقاً من بيانات وشواهد مبعثرة وغير مترابطة. وبالطريقة نفسها التي لم أكن بها واعياً في ذلك الحين إلى أن كتابة تاريخ إيرلندا كانت تتم في إطار قومي ضيق لا يعنى كثيراً بكل ما هو سابق لنشوء الاهتمام بتحقيق الدولة القومية، فإني لم أكن واعياً أيضاً بأن الرواية التوراتية ربما كانت أيضاً نوعاً من ابتكار ماض يعكس مفاهيم المحررين التوراتيين المتأخرين.

## حرب الأيام الستة:

في منتصف سنوات دراستي اللاهوتية اندلعت حرب الأيام الستة في حزيران/يونيو ١٩٦٧. لقد أثارت الحرب فضولي للمرة الأولى بالصراع العربي - الإسرائيلي، كما وضعني الاستيلاء الإسرائيلي على الضفة الغربية ومرتفعات الجولان وقطاع غزة وجهاً لوجه من خلال شاشات التلفزة أمام حقائق السياسة الدولية. وما زلت أذكر كيف كنت أهرع إلى قاعة العشاء في معهد اللاهوت كل مساء لأراقب على الشاشة كيف كانت إسرائيل البريئة الصغيرة تدافع عن نفسها في وجه العرب الضواري. لم تكن التقارير التي تصلنا تحمل أي تعاطف

مع الموقف العربي. وكل مصادر معلوماتي كانت تستعير صورة داود الشاب التقى الذي يصارع جوليات الخسيس. والحق أقول بأن الانتصار الصاعق والشامل لإسرائيل الصغيرة قد أشاع في نفسي موجة من السعادة، ولم يكن عندي من الأسباب ما يدعو لعدم تصديق الكذب المعسول لوزير الخارجية الإسرائيلي أبا إيبان عندما ادعى في كلمته أمام مجلس الأمن، وبالطريقة الواثقة والمهذبة التي تميز الخطاب الأوروبي بالغاً ما بلغ من كذبه، بأن إسرائيل كانت ضحية بريئة للعدوان المصري<sup>(١٥)</sup>.

خلال أواخر الصيف أثارت فضولي لوحة إعلانات في «Golders Green» بلندن تحمل مقتطفات من أقوال الأنبياء العبرانيين مع تعليقات تقول بأن من يؤمن بالنبوءات التوراتية لن تفاجئه الانتصارات الإسرائيلية. حتى ذلك الحين لم أكن قد جوبهت بإقامة صلات بين ما يجري من أحداث في الوقت الراهن والنبوءات التوراتية. فلقد تعلمنا من الدراسات الكتابية أن النبوءات تمت إلى أحداث عصور الأنبياء وليس من مهمتها كشف حجب عصرنا الراهن، وأن الأنبياء هم ناطقون بالوحي الإلهي لا عرافون يتنبأون بأحداث المستقبل. ولكنني تنبّهت حينها إلى أن هنالك من يفكر بطريقة مختلفة.

عقب ذلك، وخلال سنوات الثمانينيات والتسعينيات، عرفت أن حرب عام ١٩٦٧ قد دشنت عهداً جديداً في المشروع الصهيوني للاستيلاء على فلسطين، والذي اتكأ على مزاعم لاهوتية وتفسيرات توراتية من أجل تسريع الاستيلاء على الأرض وتشكيل المستوطنات اليهودية. بعد عامين آخرين من الدراسة اللاهوتية، وسيامتي كاهناً، وثلاث سنوات أخرى في الدراسات العليا الكتابية، قمت بزيارتي الأولى لإسرائيل - فلسطين في عيد الفصح من عام ١٩٧٢، ضمن فريق من خريجي الدراسات العليا في المعهد المسكوني بروما.

### رؤية وتصديق:

انحصر هدف تلك الزيارة بالتعرف على أوابد الحضارات القديمة في

---

(١٥) لقد عمد المندوب الإسرائيلي إلى تضليل الاجتماع الطارئ لمجلس الأمن الدولي في صباح ٥ حزيران/يونيو بتقديمه معلومات مختلفة عن مبادرة مصر بالاعتداء على إسرائيل وذلك بقصفها للمدن والقرى، انظر: وثيقة الأمم المتحدة S/PV1347. ثم تناقلت وسائل الإعلام العالمية هذه المعلومات المغلوطة. وفي اليوم التالي كرر وزير الخارجية الإسرائيلي أبا إيبان الخداع نفسه، انظر: وثيقة الأمم المتحدة S/PV1348.

المنطقة. ولكنها قدمت لي في الوقت نفسه تحدياً لمواقفي الفكرية المسبقة تجاه إسرائيل. لقد أزعجتني منذ البداية الممارسات القمعية الواضحة ضد العرب، الذين تعلمت تسميتهم بالفلسطينيين فيما بعد، وشاهدت نوعاً من القمع المؤسساتي. لا أستطيع في ذلك الوقت تذكر ما إذا كان مصطلح «التمييز العنصري» من بين المفردات المألوفة عندي، ولكن خبرتي بدأت تتعمق منذ ذلك الحين. وعندما اندلعت في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣ حرب «يوم الغفران» لم يكن حماسي لإسرائيل بالدرجة التي كان عليها في عام ١٩٦٧. وخلال بقية عقد السبعينيات لم يكن لدي اهتمام خاص بمشاكل المنطقة. ولقد شاهدت على شاشة التلفاز وقائع الزيارة التي قام بها الرئيس المصري أنور السادات إلى الكنيسة الإسرائيلية، والتي نجم عنها فيما بعد سلسلة من الأحداث أدت إلى توقيع معاهدة السلام المصرية - الإسرائيلية في عام ١٩٧٩. في عقد الثمانينيات تغيرت الأمور بالنسبة إلي.

في عام ١٩٨١ قمت مع فريق من جامعتي بزيارة جامعة بير زيت في الضفة الغربية المحتلة. وبسبب إغلاق الحرم الجامعي هناك من قبل الجيش قبل وصولنا مباشرة، فقد تم تفادي الموضوع بإجراء عملي مبتكر، حيث وضعت الجامعة تحت تصرفنا باصاً تجولنا فيه مع طلابنا وعدد مماثل من طلبة بير زيت، فكان أشبه بجامعة مصغرة ترتحل على عجلات. لقد صدمتني بشدة رؤية الحقيقة من الداخل للمرة الأولى، ومشاهدة الطريقة التي تتم من خلالها مصادرة الأراضي لصالح إقامة المستوطنات في الضفة الغربية، وبدأت أتساءل بخصوص وجهة النظر السائدة التي تقول بأن الأسباب الأمنية كانت وراء الاحتلال الإسرائيلي. ومع ذلك، على الرغم من كل الشواهد الواضحة على بطلان ذلك الادعاء، لم أستطع تكذيبه تماماً.

خلال منحتي البحثية في معهد الآثار الكتابي بأورشليم التي استمرت عاماً واحداً (فيما بين ١٩٨٣ و ١٩٨٤)، كان بحثي منصباً على رسائل القديس بولس. ولكن الحياة اليومية في أورشليم قد شحذت حساسيتي العملية، وبدأت أشك في أن الاحتلال الإسرائيلي هو لأسباب أمنية، وأميل إلى الاعتقاد بأن هدفه هو تحقيق إسرائيل الكبرى، التي عرفت فيما بعد بأنها غاية الاتجاه السائد في الحركة الصهيونية. وأكثر من ذلك، فإن الاتجاه المتشدد في حزب الليكود كان يطالب أيضاً بمنطقة شرقي الأردن. كان أزيز الطائرات يعكر هدوء فناء المعهد عدة مرات في اليوم عندما كانت تمر فوقنا في طريقها إلى لبنان أو

سوريا. وبدا في حكم المؤكد حينها أن إسرائيل سوف تعتمد إلى مهاجمة سوريا، حتى وإن لم يكن لذلك غاية سوى رص صفوف المجتمع الإسرائيلي الذي بدت لي فيه علائم التنافر وعدم التوافق الاجتماعي. إلا أن مجريات الأمور اللاحقة كذبت توقعاتي. ولكن ما علاقة هذا كله بقراءتي للكتاب المقدس في القدس؟

هنالك حادثة خاصة نهتني إلى البعد الديني للصراع. ففي أحد الصباحات الربيعية من عام ١٩٨٤، سمعت في نشرة أخبار الإذاعة الإسرائيلية أنه قد جرى في الليلة الماضية إلقاء القبض على مجموعة إرهابية يهودية كانت تعد لمحاولة تفجير المسجد الأقصى، وقبة الصخرة، في منطقة الحرم الشريف التي يدعوها اليهود بجبل الهيكل. وعقب ذلك نشرت الصحف صوراً فوتوغرافية لبعض أولئك المتهمين وهم يرتدون الزي المعتاد لحركة غوش إيمونيم الاستيطانية. وخلال المحاكمة كان واحد من المتهمين يقرأ بصوت عال في سفر المزامير بينما كان القاضي ينطق بحكم المحكمة. لقد صدمتني بشدة محاولة الاعتداء تلك النابعة عن الهوس الديني، على مكان ذي صبغة عالمية وأهمية عبر - دينية. ولكن المستوطنين اليهود ارتكبوا أعمالاً إرهابية أخرى خلال تلك السنة. وغالباً ما كان اسم العنصري الحاخام مائير كاهانا، الذي يدّعي أنه يستلهم أفكاره من شريعة موسى، يتصدر عناوين الأخبار. الأمر الذي أكد لي طبيعة الصلة بين الاستيطان العدواني والتقوى التوراتية.

خلال تلك الفترة أيضاً بدأت التعبير بصوت مسموع عن عدم قبولي بأفكار العهد القديم حول مفهوم الأرض، والتي تحض على القتل الجماعي لسكان أرض كنعان المحليين. ففي تعقيبي على محاضرة ألقاها بمعهد «Tantur» لاهوتي يهودي يعمل على تطوير لاهوت تحرير يهودي استناداً إلى أسفار الأنبياء، واسمه مارك. هـ. إيليس (Marc H. Ellis)، قلت له بأن الإمكانية قائمة أيضاً على بناء لاهوت قمع أيضاً بالاستناد إلى أسفار توراتية أخرى، وبصورة خاصة تلك التي ترسم أصول إسرائيل القديمة وتحض على إفناء الشعوب الأخرى<sup>(١٦)</sup>.

---

(١٦) انظر بحث مارك هـ. إيليس تحت عنوان: *Marc H. Ellis, Toward a Jewish Theology of Liberation* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987).



بعد عودتي من منحتي البحثية إلى لندن، كان لدي عملٌ بحثي ملح، ومع هذا التفت إلى عملي في مجلة الطائفة الكاثوليكية لبريطانيا العظمى (*Scripture Bulletin*)، والتي كنت رئيساً لتحريرها في ذلك الوقت<sup>(١٧)</sup>، ونشرت بعض المقالات والانطباعات. وفي عام ١٩٨٥ رَأَسْتُ رحلة دراسية إلى إسرائيل والأراضي المحتلة، تبعتها أخرى في عام ١٩٨٧ حيث قَدْتُ مجموعة من الكهنة في «رياضة حج روحية»<sup>(١٨)</sup>. عام ١٩٩١ توجهت أيضاً إلى المنطقة حيث شاركت في مسيرة سلام عالمية كان عليها أن تنطلق من القدس إلى عمان. لم نفلح في الوصول إلى عمان، ولكنني تعرضت للسجن مرتين بتهمة انتهاك أراضي عسكرية محظورة.

استغرقت تجربتي الشخصية وقتاً لا بأس به قبل أن تتخذ إطاراً أيديولوجياً، فقد تسنى لي تدريجياً قراءة المزيد حول التاريخ الحديث للمنطقة، وكان لي لقاءات رسمية مع عدد من الشخصيات الفلسطينية البارزة من كنسيين وغيرهم. في عام ١٩٩٣ قمت بثلاث زيارات أخرى، كانت الأولى تهدف إلى التحضير لمؤتمر «Comberland Lodge» هو «المسيحيون في الأرض المقدسة»<sup>(١٩)</sup>، وكانت الثانية دراسية، وفي الثالثة رَأَسْتُ رحلة دراسية لفريق من الطلاب. ورغم أن تركيزي الأكاديمي في تلك الفترة كان على مشهد يسوع في القاهرة عندما دخل المجمع وقرأ مقطعاً من الكتاب المقدس<sup>(٢٠)</sup> إلا أن قلقي بخصوص الصلة بين الأفكار التوراتية واضطهاد الآخرين، حفزني لتفحص الأفكار المتعلقة بالأرض في العهد القديم، وبذلك أخذت بقراءة نصوص الكتاب من هذا المنطلق، وكتبت عدداً من المقالات حول الأرض المقدسة<sup>(٢١)</sup>. في ٢٢ تموز / يوليو عام ١٩٩٤

---

Michael Prior, «Israel: Library, Land and Peoples,» *Scripture Bulletin*, vol. 15 (١٧) (1984), pp. 6-11.

Michael Prior, «Living Stones: A Retreat with Palestinian Christians,» *New Blackfriars*, vol. 70 (1989), pp. 119-123.

(١٩) انظر: *Christians in the Holy Land* (Conference), edited by Michael Prior and William Taylor ([London]: World of Islam Festival Trust, 1994).

(٢٠) الكتاب المقدس، «سفر لوقا»، الأصحاح ٤، الآيات ١٦-٣٠.

Michael Prior: «A Christian Perspective on the Intifada,» *Month*, vol. 23 (1990), (٢١) pp. 478-485; «Living Stones: Christians in the Holy Land,» *Doctrine and Life*, vol. 42 (1993), pp. 128-134; «Palestinian Christians and the Liberation of Theology,» *Month*, vol. 26 (1992), pp. 482-490; «Christian Presence in the Occupied Territories,» *Living Stones Magazine*, no. 9 = (1993), pp. 3-4; Living or Dead Stones? The Future of Christians in the Holy Land,» *Living*

أنجزت مخطوطتي حول مشهد يسوع في الناصرة<sup>(٢٢)</sup>، وصرت متفرغاً لإعطاء اهتمامي كاملاً لمسألة الأرض في العهد القديم، فيما مازلت مقيماً في معهد الآثار الكتابي بالقدس.

### يهوه والتطهير العرقي:

لعل أكثر ما صدمني في الروايات التوراتية هو تلك الرابطة العضوية بين الوعد الإلهي بالأرض والأوامر الواضحة بإفناء السكان المحليين. وكان عليّ أن أصارع فكرة أن اضطهاد الآخرين هو طبيعة متأصلة في تلك الروايات التي تستحق الإدانة الأخلاقية. في قصة الخروج الإشكالية يتم تصوير يهوه كإله رؤوف بشعبه عازم على تخليصه من حياة البؤس والذل في مصر، وقيادته إلى أرض تفيض لبناً وعسلاً<sup>(٢٣)</sup>، ولكن هذا ليس إلا جزءاً من الصورة. ففي قراءتنا الطقسية المسيحية، كما في النصوص الكلاسيكية للاهوت التحرير، يجري التوقف فجأة في منتصف الآية ٨، التي تشير إلى الأرض التي تفيض لبناً وعسلاً<sup>(٢٤)</sup>، ولكن النص التوراتي يتابع بعد ذلك قائلاً عن تلك الأرض بأنها: «أرض الكنعانيين والحثيين والأموريين والفرزيين والحويين واليبوسيين». أي إن الأرض الموعودة التي تفيض باللبن والعسل لم يكن ينقصها السكان المحليون. ولسوف تفيض بالدم على ما تتابعه قصة الخروج:

«فإن ملاكي يسير أمامك ويحيي بك إلى أرض الأموريين والحثيين والفرزيين والكنعانيين والحويين واليبوسيين. فأيدهم. لا تسجد لآلهتهم ولا تعبدوها. ولا تعمل كأعمالهم. بل تبيدهم وتكسر أنصابهم. وتعبدون الرب إلهكم»<sup>(٢٥)</sup>. وفي سفر التثنية هنالك صور أشد فظاعة، فعندما رفض ملك

<sup>٢٢</sup> = *Stones Magazine*, no. 9 (1993), pp. 4-6 and «The Vatican-Israel Fundamental Agreement», *Living Stones Magazine*, no. 10 (1994), pp. 2-4.

<sup>(٢٢)</sup> Michael Prior, *Jesus the Liberator: Nazareth Liberation Theology (Luke 4. 16-30)* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995).

<sup>(٢٣)</sup> الكتاب المقدس، «سفر الخروج»، الأصحاح ٣، الآيات ٧-٨.

<sup>(٢٤)</sup> Sobrino, «Human Rights and Oppressed Peoples: Historical-Theological Reflections», p. 137.

للاطلاع على الأمثلة التي يقدمها غوستاف غوتيري وفيليب باريمان وآخرون، انظر: Michael Prior, *The Bible and Colonialism: A Moral Critique*, Biblical Seminar; 48 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).

<sup>(٢٥)</sup> الكتاب المقدس، «سفر الخروج»، الأصحاح ٢٣، الآيات ٢٣-٢٥.

حشبون مرور الإسرائيليين في أراضيه، دفعه الرب إلى يد الإسرائيليين الذين استولوا على مدنه ودمروها وقتلوا كل رجل وامرأة وطفل<sup>(٢٦)</sup>، ولم يكن مصير ملك باشان أفضل حالاً<sup>(٢٧)</sup>. في كل هذه الأحداث يتخذ يهوه دوراً مركزياً:

«متى أتى بك الرب إلهك إلى الأرض التي أنت داخل إليها لتمتلكها وطرده شعوباً كثيرة من أمامك الحثيين والجرجاشيين والأموريين والكنعانيين والفرزيين والحويين واليبوسيين سبع شعوب أكثر وأعظم منك. ودفعهم الرب إلهك أمامك وضربتهم فإنك تحرمهم. لا تقطع لهم عهداً ولا تشفق عليهم ولا تصاهرهم. لأنك أنت شعب مقدس للرب. إياك قد اختار الرب لتكون له شعباً أخص من جميع الشعوب الذين على وجه الأرض»<sup>(٢٨)</sup>.

وأيضاً:

«وأما مدن هؤلاء الشعوب التي يعطيك الرب إلهك نصيباً فلا تستبق منها نسمة واحدة. بل تحرمها تحريماً - أفنيها عن بكرة أبيها - الحثيين و... الخ. كما أمرك الرب إلهك. لكي لا يعلموكم أن تعملوا حسب جميع أرجاسهم التي عملوا لآلهتهم»<sup>(٢٩)</sup>.

إن ما يصدم في هذه المقاطع وأمثالها، هو أن النص لا يقدم لنا مفهوم التطهير العرقي كأمر مشروع ومبرر فحسب، وإنما كمطلب من مطالب الألوهة.

ينتهي سفر التثنية بمشهد موسى الواقف على جبل نيبو ينظر من بعيد إلى الأرض الموعودة التي لن يقيض له أن يطأها لأنه غير أهل لذلك. وقبل أن يموت أوصى بالقيادة من بعده لخليفة قوي هو يشوع بن نون، ووضع يده عليه فامتلاً يشوع بروح الحكمة، وبدأ استعداده للدخول إلى الأرض الموعودة.

يصف القسم الأول من سفر يشوع (١-١٢) الاستيلاء على المدن الرئيسة في أرض كنعان ومصيرها الذي آلت إليه وفق شرعة الحرب المقدسة. وعندما أعطى يشوع ورؤساء الجماعة الأمان لأهل مدينة جبعون وحلفوا لهم بالرب أن لا يمسوهم، تدمر عليهم الشعب لعدم أمانتهم لأمر الرب بإفناء كل سكان

---

(٢٦) المصدر نفسه، «سفر التثنية»، الأصحاح ٢، الآيات ٢٣-٢٤.

(٢٧) المصدر نفسه، «سفر التثنية»، الأصحاح ٣، الآية ٣.

(٢٨) المصدر نفسه، «سفر التثنية»، الأصحاح ٧، الآيات ١-٦.

(٢٩) المصدر نفسه، «سفر التثنية»، الأصحاح ٢٠، الآيات ١٦-١٨.

الأرض (٩، ١٨ - ٢٧). استولى يشوع على مدينة مقيدة وقتل كل سكانها (١٠، ٢٨) ونال بقية المدن المصير نفسه (١٠، ٢٩-٣٩) حيث جرى قتل كل نفس حية وفق أوامر يهوه (١٠، ٤٠ - ٤٣ و ١١، ١-٢٣). وبذلك وهب يهوه لإسرائيل كل الأرض التي وعد بها آبائهم (٢١، ٤٣ - ٤٥).

هذه الإنجازات الملحمة ليهوه على يد وكلائه موسى وهارون ويشوع بقيت ماثلة أمام الإسرائيليين حتى في صلواتهم: «كرمة من مصر نقلت. طردت أمماً وغرستها. هيأت قدامها فأصلت أصولها فملأت الأرض»<sup>(٣٠)</sup>. وأيضاً: «فأخرج شعبه بابتهاج، ومختاربه بترنم. وأعطاهم أراضي الأمم. وتعب الشعوب ورثوه. لكي يحفظوا فرائضه ويطيعوا شرائعه. هللويا»<sup>(٣١)</sup>.

من وجهة نظر القانون الدولي وحقوق الإنسان، اليوم، فإن هذه المرويات تعتبر بمثابة جرائم حرب وفظائع ضد الإنسانية. أما القول الذي يردده بعض المدافعين عنها بأننا لا نستطيع الحكم على القرون الماضية بالمعايير الحديثة<sup>(٣٢)</sup>، فقول مردود، لأننا نحن قراء هذه المرويات نعيش في الزمن الحاضر لا في الزمن الماضي. بعض الباحثين في النقد التوراتي يقولون بأن المشكلة هنا تكمن في المواقف المسبقة للقارئ الحديث لا في النص نفسه. مثل هذا الرأي لا يمكن الدفاع عنه بسهولة، ولا بد من الاعتراف بأن معظم مادة الأسفار الخمسة، وسفر التثنية بشكل خاص، تحتوي على عقيدة عدوانية، وتعصب عرقي، ورهاب الأجانب، ونزعة عسكرية خطيرة. وبدون شك فإن مضامين هذه المواقف الأخلاقية الملتبسة التي يقدمها النص كفريضة الهية في كتاب مقدس، تستدعي التقصي الجدي. فهل هنالك من طريقة لقراءة النص من شأنها إنقاذ سمعة الكتاب كأداة فظة للاضطهاد، وتبرئة الرب من كونه داعية للتطهير العرقي؟

في شهر آب/أغسطس ١٩٩٤ تلقت مكتبة معهد الآثار الكتابي مجلداً يحتوي على مجموعة دراسات في سفر التثنية، لفت نظري بينها دراسة بعنوان

---

(٣٠) المصدر نفسه، «المزمور ٨٠»، الآيتان ٨-٩.

(٣١) المصدر نفسه، «المزمور ١٠٥»، الآيات ٤٣-٤٥.

(٣٢) مثل هذه الأفكار تعكس رؤية الأوروبيين في القرن التاسع عشر للمجتمع الإنساني باعتباره تطوراً وصل قمته الحديثة التي تجسدها الديمقراطية الأوروبية. وهنا يجري تجاهل الفظائع التي ارتكبت بعد عصر التنوير، ناهيك عما ارتكبت من فظائع في القرن العشرين فاقت كل ما قبلها.

مثير هو «مخاطر سفر التثنية» لمؤلفها ديست (F. E. Deist)، الذي يبحث في دور سفر التثنية التوراتي في دعم وتبرير التمييز العنصري<sup>(٣٣)</sup>، مركزاً بشكل خاص على الإيديولوجية القومية للمتأفرقين البيض. وخلال الشهر نفسه قرأت دراسة لامدريد (A. G. Lamadrid) حول دور اللاهوت الكتابي في غزو الإسبان والبرتغاليين لأمريكا اللاتينية<sup>(٣٤)</sup>. وهكذا، فإن مشكلة تفسير النصوص القديمة بما تحتويه من أخلاقية ملتبسة قد تجاوزت حيز التأمل الأكاديمي.

### العهد القديم كأداة للاضطهاد:

صار من الواضح عندي تدريجياً أن بعض النصوص التوراتية قد ساهمت في معاناة العديد من السكان المحليين، فلقد قدمت مرويوات سفر التثنية المرجعية الأخلاقية لتدمير ثقافات أمريكا اللاتينية خلال الغزو الأوروبي للعالم الجديد، ولنهب واستغلال سكان جنوب أفريقيا من قبل البيض المتأفرقين وصولاً إلى مطلع التسعينيات، وللمشروع الصهيوني الذي ما زال قائماً على نهب واستغلال العرب الفلسطينيين. فهذه المرويوات تمتلك القدرة على توليد اتجاهات عدوانية لدى قرائها. كما أن استقصاءاتي قد قدمت البراهين على أن مرويوات سفر التثنية قد غذت على أرض الواقع كل أشكال الأمبريالية العسكرية الأوروبية، وذلك من خلال تقديمها مشروعية إلهية مزعومة للمستعمرين الغربيين في زرع ما يدعونه «بالمخافر الأمامية للتحضر» في «قلب الظلام» (وأنا هنا أستعير مفردات جوزيف كونراد في روايته المعروفة قلب الظلام). إنني لا أحاول القول هنا بأن المرويوات التوراتية كانت بمثابة الباعث الرئيسي للاستعمار، فالبواعث الرئيسية كانت اقتصادية بالدرجة الأولى، ولكن المرويوات التوراتية قد قدمت المشروعية الأخلاقية المطلوبة لأولئك المستعمرين الذين وضعوا أنفسهم في مرتبة مختاري العناية الإلهية.

---

F.E. Deist, «The Dangers of Deuteronomy: A Page from the Reception History (٣٣) of the Book,» in: F. Garcia Martinez [et. al.], eds., *Studies in Deuteronomy: In Honour of C. J. Labuschagne on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday*, Supplements to *Vetus Testamentum*, 0083-5889; v. 53 (Leiden; New York: Brill, 1994), pp. 13-29.

A.G. Lamadrid, «Canaán y América. La Biblia y la teología medieval ante la (٣٤) conquista de la tierra,» in: Rafael Aguirre y Félix García, eds., *Escritos de biblia y Oriente: Miscelánea Conmemorativa del 25º: Aniversario del Instituto Espanol Biblico y Arqueológico (Casa de Santiago) de Jerusalén*, Bibliotheca Salmanticensis estudios; 38 (Salamanca; Jerusalén: Universidad Pontificia, Instituto Espanol Biblico y Arqueológico, 1981), pp. 329-346.

لدى عودتي إلى لندن كتبت مقالة بعنوان «العهد القديم كأداة للاضطهاد»<sup>(٣٥)</sup>، وفيها استعنت بثلاثة نماذج عملية من أمريكا اللاتينية، وجنوب أفريقيا، وفلسطين. وقد دهشت بعدها لرؤية صورتي، وعرض للأفكار الواردة في مقالتي، في مجلة *Catholic Times*. وكان هنالك إشارة خافتة إلى أن شهرتي القصيرة الوقت هذه كانت على وشك السقوط على رأسي. بدا لي حينها أن ذلك الموضوع يستحق مزيداً من التقصي، ولكن قبل أن أتحدث عن مقالة تالية لي، سوف أقف وقفة متمهلة عند المشهد العام للبحث الأكاديمي الكتابي.

### البحث الأكاديمي الغربي والأرض المقدسة:

لا بد أن أحداً ما قد تعرض قبلي للمسألة الأخلاقية في العهد القديم، على ما افترضت. لدى عودتي إلى القدس في آب/أغسطس ١٩٩٥، تبين لي عدم صحة هذا الافتراض. لقد اشتكى جيرار فون راد عام ١٩٤٣ من أن «مسألة الأرض» في الكتاب المقدس لم تلق ما تستحقه من الدراسة حتى ذلك الوقت<sup>(٣٦)</sup>. إلا أن دراسة حقيقية لهذا الموضوع لم تتم إلا بعد ثلاثين سنة من ذلك، حيث جاءت دراسة و. د. دايفز (W.D. Davis) لتعوض ذلك التجاهل الطويل، بما تحتويه من بذور قابلة للنمو<sup>(٣٧)</sup>. لقد اعترف المؤلف فيما بعد بأنه قد كتب دراسته الأولية تلك «الإنجيل ومسألة الأرض» بناء على طلب من صديق له في القدس كان يحثه قبل وقت قصير من اندلاع حرب ١٩٦٧ على تقديم الدعم لقضية إسرائيل<sup>(٣٨)</sup>. ثم كتب بعد ذلك دراسة بعنوان «الأبعاد الجغرافية لليهودية» تحت تأثير حرب ١٩٦٧، ونشر طبعة محدثة لها عام ١٩٩١<sup>(٣٩)</sup> بسبب الحاجة الملحة

---

Michael Prior, «The Bible as Instrument of Oppression,» *Scripture Bulletin*, (٣٥) vol. 25 (1995), pp. 2-14.

Gerhard von Rad, «The Promised Land and Yahweh's Land in the Hexateuch,» (٣٦) in: Gerhard von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (London: SCM Press, 1966), pp. 79-93.

W. D. Davies: *The Gospel and the Land; Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine* (Berkeley, CA: University of California Press, [1974]); *The Territorial Dimensions of Judaism* (Berkeley, CA: University of California Press, 1982), and *The Territorial Dimensions of Judaism*, with a symposium and further reflections (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1991).

Davies, *Ibid.*, 1982, p. xiii.

(٣٨)

Davies, *Ibid.*, 1991, p. xiii.

(٣٩)

لفهم فكرة الأرض في ضوء أحداث الشرق الأوسط التي وصلت ذروتها في حرب الخليج وما نجم عنها. لقد أثارت اهتمامي الصراحة التي أعلن فيها عن مفتاحه التفسيري حيث قال: «لقد ركزت على ما يشكل في اعتقادي بداية لفهم هذا الصراع، وهو المحاولة المتعاطفة لفهم الكتب اليهودية»<sup>(٤٠)</sup>.

لقد عالج دايفز مسألة الأرض من عدة زوايا، ولكنه لم يعط سوى أقل الاهتمام لمسائل الأخلاق وحقوق الإنسان، وبشكل خاص فقد أسقط من حسبانته مسألة: ما الذي يحدث عندما يتعارض فهم مسألة الأرض الموعودة في اليهودية مع كون تلك الأرض مشغولة من قبل شعب آخر له فيها حقوق وله فهمه الخاص أيضاً لمسألة الأرض؟ إن دايفز يجد العذر لنفسه هنا بالقول إن الخوض في هذا الموضوع يتطلب مؤلفاً كاملاً مستقلاً<sup>(٤١)</sup>، ولكن من غير الإشارة إلى عزمه على التصدي لمثل هذا المشروع. وإني لأتساءل هنا: هل سيكون لدايفز الموقف ذاته فيما لو كان بين المطرودين من أرضهم جماعة بيضاء بروتستانتية أنغلو - ساكسونية، أو حتى بيضاء كاثوليكية من أصول أوروبية، دفعت ثمن الاستيطان الصهيوني؟ ودايفز بإظهاره لأخلاقية مرنة جداً، تجاوز بلا مبالاة واقعة تشكيل دولة إسرائيل وما رافقها من ظلم وقع على الفلسطينيين الذين هُجروا ودمرت قراهم بشكل كامل حتى لا يفكروا بالعودة إليها.. الخ. إنه يكتب وكأن هنالك مساواة أخلاقية بين الظالم الصهيوني والمظلوم الفلسطيني. وبذلك تمت موازنة حقوق المعتدي بحقوق المعتدى عليه، وكانت كفة ميزان دايفز تميل بشكل واضح إلى جانب المعتدي.

وهناك دراسة لوالتر بروغيمان (Walter Brueggemann) (١٩٧٧) لم تضيف أي جديد<sup>(٤٢)</sup>، فهو يرى بأن «الأرض» ربما كانت الفكرة الأساسية في الإيمان التوراتي. ولكنه يغفل مسألة السكان المحليين عندما يؤكد أن «المطلوب ليس الشجاعة الكفيلة بتدمير العدو، وإنما الشجاعة الكفيلة بالحفاظ على شريعة موسى». وهو بذلك يتفادى حقيقة أن «الحفاظ على شريعة موسى» في هذا السياق يتطلب القبول بنزعتها العسكرية العدوانية

Davies, Ibid., 1982, pp. xiii-xiv.

(٤٠)

Davies, Ibid., 1991, p. xv.

(٤١)

Walter Brueggemann, *The Land: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith*, Overtures to Biblical Theology; [1] (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1977).

(٤٢)

وخوفها المرضى من الأجانب<sup>(٤٣)</sup>. في عام ١٩٩٤ غدا بروغيمان أقل دموية، في كتابه: إسرائيل وسياسات الأرض. يلاحظ الكاتب أن الحلقات الأكاديمية قد قدمت حتى الآن أبحاثاً غنية حول «فكرة الأرض» في الكتاب المقدس، ولكن تلك الأبحاث لم تصل إلى نهاية الشوط عندما قصرت عن معالجة الجزء الأصعب من هذه المسألة وهو مشكلة الأرض القائمة اليوم في الأرض المقدسة<sup>(٤٤)</sup>.

لقد بدأت أعني أن البحث الكتابي، في جله، لم يكن مبالياً بالاعتبارات الأخلاقية، وبشكل خاص تلك الأبحاث التي ركزت على الماضي من خلال طرائق البحث التاريخية - النقدية. فالمنظومة المعرفية للدراسات الكتابية خلال قرن مضى كانت انعكاساً للكتابة التاريخية الأوروبية المتمركزة على ذاتها، وساعدت إلى حد كبير في عمليات اضطهاد السكان المحليين، حيث قدمت التفسيرات الكتابية المتساهلة المناهضة عن الوحشية والفظاعة وجرائم الحرب عزاء وراحة لأولئك الأوروبيين الطامحين إلى مزيد من الأرض على حساب أهلها التاريخيين. على الرغم من أن سلوك المجموعات والدول القومية هو شأن معقد ولا يمكن إرجاعه إلى باعث واحد بعينه، إلا أن الشواهد واضحة على أن «العهد القديم» قد زود المستعمرين في العديد من البقاع بالأفكار التي تسوغ الاستيلاء على الأرض<sup>(٤٥)</sup>. ينطبق هذا بشكل خاص على العرب الفلسطينيين الذين توصلت في بلدهم إلى هذه الأفكار وأنا أعيد دراسة الكتاب المقدس.

بعد أن صدمت حسي الأخلاقي تلك الأوامر التوراتية بارتكاب المجازر والإبادة الجماعية، كنت أعجب من ذلك التقدير العالي الذي يكنه الباحثون الكتابيون حتى لسفر التثنية الذي يرى فيه الشارحون سفراً لاهوتياً بامتياز، وبؤرة للتاريخ الديني في «العهد القديم». ففي محاضرة له بجامعة كامبريدج (١٤ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٥) جادل البروفيسور لوهفينك (Norbert Lohfink) في

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣، ٤٨ و ٦٠.

(٤٤) Walter Brueggemann, in: W. Eugene March, *Israel and the Politics of Land: A Theological Case Study*, foreword by Walter Brueggemann (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1994).

(٤٥) انظر: Michael Prior, «The Bible and the Redeeming Idea of Colonialism.» in: Marcella Althaus-Reid and Jack Thompson, eds., *Studies in World Christianity* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999), pp.129-155.



أن سفر التثنية يقدم نموذجاً لمجتمع يوتوبي يخلو من الفقر والفقراء<sup>(٤٦)</sup>. وبعد انتهائه من محاضراته قلت له في تعقيبي على فكرته تلك، بأني أقترح عليه أن يفكر ملياً في مسألة أن ذلك المجتمع اليوتوبي لم يكن ليتحقق قبل قيام الغزاة الإسرائيليين بإفناء سكان الأرض التاريخيين.

ووفقاً لبروتوكول المحاضرات في كامبريدج فقد أعطي لي حق الرد على أفكار المحاضر من خلال محاضرة خاصة بي، ألقيتها بعد ذلك تحت عنوان «أرض تفيض لبناً وعسلاً ... وشعوباً»<sup>(٤٧)</sup>.

في نهاية خريف عام ١٩٩٥ كنت قد قطعت شوطاً لا بأس به في تأليف كتاب حول ذلك الموضوع يحمل عنوان الكتاب المقدس والصهيونية، فمضيت بمخطوطته الأولية إلى مدير دار نشر شيفيلد (Sheffield) بلندن. وعلى الرغم من أن المدير كان متفهماً لتركيزي حول مسألة الصهيونية، إلا أنه أفنعي بأن أتعدها إلى دراسة أوسع تشتمل على نماذج أخرى من الاستعمار الأوروبي وخصوصاً استعمار أمريكا اللاتينية وجنوب أفريقيا. وبذلك كان علي أن أتعلم أكثر في دراسة تاريخ تلك الأقطار، والكيفية التي جرى بها تفسير الكتاب المقدس لخدمة المطامح الغربية بها. عملت طيلة تلك السنة الدراسية على مخطوطتي الجديدة، ولكنني لم أنته منها قبل تعييني استاذاً زائراً في جامعة بيت لحم، فحملتها معي إلى هناك.

في بيت لحم كانت الكتابة تحت أصوات الطلقات النارية وهدير الدبابات تضيق إلى بحني شدة وكثافة، وغالباً ما سقطت طلقات تائهة على سطح معهد تانتور المسكوني. في ٢٥ - ٢٦ أيلول/سبتمبر ١٩٩٦ قتل اثنان من الفلسطينيين في بيت لحم، أحدهما من خريجي جامعة بيت لحم، كما قتل العديد من الفلسطينيين والجنود الإسرائيليين في اضطرابات اجتاحت مناطق أخرى من «الضفة الغربية». وبعد أن هدأت أصوات العيارات النارية صرت قادراً على إلقاء محاضرتي في مركز الدراسات السويدي المسيحي في ٢٦ أيلول/سبتمبر، وكانت بعنوان «هل يكافئ إله التوراة على التطهير العرقي». وفي

---

Norbert Lohfink, «The Laws of Deuteronomy: Autopian Project for a World (٤٦) without any Poor,» *Scripture Bulletin*, vol. 26 (1996), pp. 2-19.

Elisabeth Moltmann-Wendel, *A Land Flowing with Milk and Honey: Perspectives (٤٧) on Feminist Theology* (Cambridge, MA: Von Hügel Institute, 1997), and *Scripture Bulletin*, vol. 28 (1998), pp. 2-17.

أواسط كانون الأول/ديسمبر كانت مخطوطة الكتاب المقدس والاستعمار جاهزة للإرسال إلى دار النشر.

في ٣١ كانون الأول/ديسمبر أقيمت موعظة قداس منتصف ليلة الميلاد، الذي رعاها الأسقف مونتيديمولو (Montezemolo) المبعوث الرسولي للفاتيكان والشخصية الرئيسية في المفاوضات التي أدت إلى توقيع الاتفاق الأساسي بين الفاتيكان ودولة إسرائيل عام ١٩٩٣<sup>(٤٨)</sup>. في تلك الموعظة دعوت الحاضرين إلى مشاركتي الإحساس بأنه على الرغم من أن الوقع الشعري الروحاني للآية الإنجيلية التي تنشد في ليلة الميلاد: «المجد لله في الأعالي وعلى الأرض السلام وبالناس المسرة» فإن الوقع الذي تعيشه بيت لحم مدينة الميلاد، لا يلبث حتى يشدنا إلى الوقع الأرضي بسرعة. وشرحت لهم كيف أن مروري عبر نقاط التفتيش المتوضعة على الطريق بين القدس وبيت لحم مرتين في اليوم جعلني أتميز من الغيظ لرؤية المهانة التي فرضها المشروع الاستيطاني الصهيوني على أهل البلاد.

جاءت مؤيدات الكتاب المقدس والاستعمار في يوم الجمعة العظيمة، عندما عانيت لأول مرة من آثار القنابل المسيلة للدموع عند منطقة قبر راحيل في طريقي إلى بيت لحم للمشاركة في قداس الفصح بكنيسة القديسة كاترين. في ٣ نيسان/أبريل أقيمت محاضرة بمعهد تانتور عنوانها «المسألة الأخلاقية في المفهوم الكتابي للأرض». وقد تلا المحاضرة أسئلة مؤيدة وأخرى تهجمية. في ردي على ثلاثة أسئلة تهجمية اقتنصت الفرصة لأعبر عن رأيي في الصهيونية التي اعتبرها واحدة من أكثر الإيديولوجيات ضرراً في القرن العشرين، والتي تنبع شرورها بشكل رئيس من ربطها بين الاضطهاد والقيم الدينية.

جرى إطلاق مؤلفي الكتاب المقدس والاستعمار في كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٧<sup>(٤٩)</sup>. وفي ذلك الوقت تقريباً جرى نشر أوراق العمل التي قدمت في الندوة الدولية ليوم القدس بعمان عام ١٩٩٦، وبينها ورقة عملي التي تدور حول أحد محاور الكتاب<sup>(٥٠)</sup>.

(٤٨) لقد بُنيت هذه الموعظة على شبكة الانترنت من قبل جهة اعتقدت بأهميتها. انظر:

< <http://www.jerusalemmites.org/prior1.html> >.

Prior, *The Bible and Colonialism: A Moral Critique*.

(٤٩)

Michael Prior, ed., *The Western Scholarship and the History of Palestine* (London: (٥٠) Melisende, 1998).

لقد وعدت قراء كتاب الكتاب المقدس والاستعمار<sup>(٥١)</sup> بأنني سوف أركز في دراسة لاحقة على الجوانب اللاهوتية للصهيونية. وفيما كنت في القدس عام ١٩٩٧ وضعت الخطة العامة للكتاب الذي كنت متشوقاً حقاً لتأليفه منذ عدة سنوات. في تشرين الثاني/نوفمبر من العام نفسه قدمت مخطوطاً مبدئياً لناشر معتبر في بريطانيا.

وعلى الرغم من أن القارئ الذي أناط به الناشر مهمة قراءة المخطوط وتقييمه قد وجده كتاباً مميزاً ينبغي نشره، فقد أحجم الناشر عن تبنيه بحجة أن قائمة مشتركيه تضم عدداً كبيراً من اليهود، وأنه لن يخاطر بجرح مشاعر أولئك القراء. وهنالك ناشر آخر في أمريكا وصف الكتاب بأنه مبحث تاريخي ولاهوتي استثنائي، ولكنه اعتذر عن تبنيه بحجة أنه لا يتناسب مع برنامجه في النشر. أخيراً غامرت دار نشر روتليدج (Routledge) بنشره تحت عنوان «الصهيونية ودولة إسرائيل - استقصاء أخلاقي»<sup>(٥٢)</sup>.

### قراءة أخلاقية للكتاب المقدس:

منذ مطلع الثمانينيات تحولت من باحث ينطلق في دراساته من مواقف البحث الكتابي وطرائقه التاريخية النقدية، إلى باحث يحاول استكشاف التأويلات الأخلاقية للنص المقدس في علائقها الخاصة بواقع الشعب الذي يعيش في الأرض المقدسة. وقد نجم ذلك بالدرجة الأولى عن استكمال دراساتي في الأرض المقدسة. إن إلحاح مثل هذه المهمة ناشئ عن فداحة المأساة في المنطقة وتبريراتها الأخلاقية واللاهوتية المصطنعة. يقول الكاتب سلمان أبوستة في وصفه للمأساة الفلسطينية ما يلي:

«نكبة فلسطين مأساة لا سابق لها في التاريخ، فلقد احتلت البلاد من قبل أقلية أجنبية، وأفرغت تقريباً من سكانها، وتم محو معالمها الثقافية والحضارية، وجرى التهليل لدمارها كعمل إعجازي سماوي، وكانتصار لقيم التحضر والتحرر. لقد جرى ذلك كله وفق خطة مدبرة متأنية ومنفذة بأشد

Prior, Ibid., p. 259, note no. (2).

(٥١)

Michael Prior, *Zionism and the State of Israel: A Moral Inquiry* (London; New York: Routledge, 1999).

الحرص والعناية، بدعم مالي وسياسي خارجي مازال قائماً حتى اليوم. إن هذا لعمرى أمر فريد»<sup>(٥٣)</sup>.

إن الصهيونية، بصرف النظر عن تقييم نفعها للرابطة اليهودية، مسؤولة عن طرد وتشيت وإذلال السكان العرب المحليين لفلسطين خلال نصف القرن الماضي. وعلى الرغم من أن مثل هذا التخريب ليس فريداً من نوعه في التاريخ، إلا أنه يحمل ملامح خاصة به. لعل أكثر الجوانب خطراً في هذه المسألة، من وجهة نظر أخلاقية، هو تغاضي الخطاب الغربي شبه التام عن الظلم الذي لحق بالفلسطينيين، بما في ذلك البحث اللاهوتي الكتابي الذي اتخذ في بعض الحلقات الدينية طابع التغطية على الظلم بقناع من التقوى.

إن الاتجاه العام للتعليقات اللاهوتية المسيحية حول المسألة الفلسطينية - الإسرائيلية، يسوقه إحساس الذنب من معاملة أوروبا لليهود في الماضي. ويتميز بالانصراف عن معالجة المضامين السياسية للصهيونية، وبالسذاجة أو نقص المعرفة بخصوص الوقائع المتعلقة بالغزو الصهيوني وسيطرته على فلسطين، وبشغل ضمير تجاه الظلم الواقع على السكان المحليين.

إن إنجازات الصهيونية التي تمت على حساب السكان المحليين في الأعوام ١٩٤٨ - ١٩٤٩ و ١٩٦٧ لتلقي ظلالاً سوداء على طموحات الحلم الصهيوني ذي الطابع الإثني. فالخطاب المقدس بخصوص إنجازات الصهيونية الذي انتقل منذ عام ١٩٦٧ من الطموحات الدنيوية في خلق دولة لليهود، إلى طموحات رؤيوية بتحريك «أرض إسرائيل» بمفهومها اللاهوتي (Eretz Yisrael) قد قوضته حقيقة النكبة التي لحقت بالسكان المحليين. ذلك أن تحرير «أرض إسرائيل» قد تطلّب سفك دماء الفلسطينيين، وسفك الدماء هذا لا يمكن وصفه «بالحرير» بل بالوحشية.

لقد أفادت الإيديولوجية الاستعمارية إلى حد كبير من النموذج التوراتي للتطهير العرقي والاستيطان القتالي، واتخذت قانونيتها من سلطة النص

---

S. H. Abu-Sitta, *The Palestinian Nakba 1948: The Register of Depopulated (٥٣) Localities in Palestine*, Occasional Studies Series; no. 4 (London: Palestinian Return Centre, 1998), p. 5.

مع خريطة فلسطين لعام ١٩٤٨. (٥٠ سنة بعد النكبة) وتحتوي على المدن والقرى التي تم استيطانها بالاحتلال الصهيوني عام ١٩٤٨.

المقدس. وكان للنص المقدس سلطة أكبر بخصوص ادعاء اليهود بحق «العودة» الذي يستمد من «العهد القديم» شرعية أخلاقية مزعومة.

وهكذا نجد أن القراءة السطحية الحرفية للكتاب المقدس تقدم الإطار الأخلاقي الذي حوّل الاستيطان الصهيوني الاستعماري في يومنا هذا إلى دولة مدعومة من العناية الإلهية<sup>(٥٤)</sup>. إن الاستيلاء على الأرض الموعودة والترحيل الإجباري لسكانها التاريخيين في عامي ١٩٤٨ و ١٩٤٩ ليستمد شرعية مزعومة من الأوامر الإلهية، سواء أنظر إليها كمصدر للتاريخ المقدس لإسرائيل أم كحجر الأساس لأساطيرها القومية. لقد تم توظيف المرويات التوراتية كنص تاريخي موضوعي يؤيد حق اليهود بالأرض. كما جرى دعم ذلك النص التاريخي الذي أسبغت عليه صفة الموضوعية بالاكشافات الأثرية وظفت للغرض نفسه. وشارك في ذلك حتى القوميون العلمانيون من اليهود الذين لا يرون في الكتاب المقدس سنداً لاهوتياً لحقهم بفلسطين<sup>(٥٥)</sup>.

لعل أكثر ما يشير الكرب، من وجهة النظر الأخلاقية والدينية، هو أنه منذ عام ١٩٦٧، على وجه الخصوص، كان الدعم الإيديولوجي للاستعمار الصهيوني يأتي من الحلقات الدينية التي تقرأ النصوص التوراتية المتعلقة بالأرض، بشكل حرفي. إن عملية ترحيل السكان المحليين، التي يتطلبها المشروع الصهيوني، ليست من وجهة نظر لاهوتية معينة إلا ثمناً بخساً من أجل تسريع الخطى والتعجيل بقدوم المسيح. من هنا فلا عجب إذا رأينا اليهود المتدينين لا يعيرون أي اهتمام للسكان المحليين الذين دفعوا ثمن تشكيل دولة إسرائيل، مثلما لم يفعل يشوع بن نون ذلك قبلهم بآلاف السنين وفق المرويات التوراتية.

---

(٥٤) انظر: Michael Prior, «The Right to Expel: The Bible and Ethnic Cleansing» in: Nasser Aruri, ed., *Palestinian Refugees: The Right of Return*, Pluto Middle Eastern Studies (Sterling, VA: Pluto Press, 2001), pp. 9-35.

(٥٥) إن الكتاب المقدس ليس المصدر الوحيد الذي يمد الصهيونية بالمشروعية الأخلاقية، ولكنه يبقى مع ذلك أقوى المصادر، فبدونه ما كان للغزو الصهيوني أن يكتسب مشروعية أكثر من أي غزو استعمار استيطاني آخر. إن القراءة السطحية للكتاب المقدس لا تقدم فقط الإطار الأخلاقي للمطامع اليهودية، وإنما تبرر أيضاً حيازة الأرض الموعودة وطرد سكانها المحليين تحقيقاً للأمر الإلهي. على أن الرجوع إلى الكتاب المقدس في هذا المجال ينحصر في تلك النصوص التي تُظهر الإله يهوه كمشجع على النزعة العرقية وكراهية الأجانب، مع إغفال النصوص الأخرى التي تدعو اليهود لأن يكونوا نوراً للأمم. انظر: Michael Prior, «Zionism and Racism», *Epworth Review*, no. 27 (2000).

إن قراءتي لتاريخ الحركة الصهيونية قد أكدت لي أن جميع قادة ومفكري الحركة كانوا يروجون لعملية ترحيل السكان العرب بشكل سري، الأمر الذي يرفع القناع الزائف عن النيات السلمية المعلنة للصهيونية. كما تأكد لي أيضاً أن لجوء إسرائيل إلى الظهور بمظهر المدافع عن النفس وتمسكها العلني بأخلاقيات الدفاع لا بأخلاقيات الهجوم، ليس إلا وسيلة دعائية زائفة وتدريباً واعياً على خداع النفس، من شأنهما تهدئة الرأي العام العالمي والضمير الصهيوني. من هذا المنطلق لا نستطيع فهم التساهل مع إسرائيل في عدم الامتثال للشرعية الدولية وقواعد السلوك السليم إلا بأنه شذوذ غريب في الأخلاقيات السياسية الحديثة.

إنه لمن المدهش حقاً، مع وجود هذا الرفض العالمي الشامل لعمليات التطهير العرقي، أن نجد الموقف الفكري المسيحي من مسألة الأرض المقدسة لم يقطع شوطاً أبعد من القبول بالواقع السياسي كما تشكل حتى الآن. وفي أفضل الأحوال، فإننا نرى في مواقف الكنائس رؤية لتوازن خادع بين عناصر الصراع، حيث تتم المساواة بين الضحية والمجرم، سواء في الحقوق أو في الألم والتضحيات.

كما أنه من المخيب للآمال، في عصر درجنا فيه على الاعتذار عن الأعمال السيئة التي ارتكبتها الأجيال الماضية بحق الآخرين، أن لا نستشعر لدى الحلقات الأكاديمية الكتابية أي قلق بخصوص الشرور الناجمة عن الفهم المنحرف للنص الكتابي، والاستناد إلى المرويات الكتابية لتبرير اضطهاد الفلسطينيين على يد الصهاينة. وأكثر من ذلك، فإن أية محاولة لطرح هذه المسألة على بساط البحث سوف تلقى التجاهل باعتبارها إثارة للفضائح والمخازي. أي إن الولع الحديث بالاعتذار وإظهار الأسى والحزن على الأخطاء يقتصر، كما يبدو، على الأحداث الماضية التي لا تحملنا، كمعاصرين أية مسؤولية، ولا تكلفنا في الواقع أي ثمن، بينما نسترسل في الغي بخصوص المظالم التي نشارك في المسؤولية عنها.

## نتائج وخلاصات

لقد قدمت لي دراسة الكتاب المقدس في مدينة ترزح تحت الاحتلال، وفي أرض طرد منها معظم سكانها المحليين، بدعم مزعوم من الكتاب

المقدس الذي استمدت منه شرعية إلهية، المناخ المناسب لإعادة النظر في موافقي اللاهوتية والأخلاقية، وإعادة تقويم طبيعة المنظومة المعرفية الكتابية ذاتها. وفي غمار مجاهدتي لتوضيح مهامتي وموافقي الجديدة، لم يكن عندي شعور بأنني أؤسس لمنهج مبتكر سوف يصنف فيما بعد باعتباره منهجاً سياسياً في التفسير الكتابي. ففي عام ١٩٩٤ لم أكن واعياً لكوني أبتدئ ما سيطلق عليه عنوان «دراسات ما بعد الاستعمار» أو باستخدام عبارة أكثر أناقة: «الدراسات التفسيرية المعاصرة»<sup>(٥٦)</sup> للمرويات الكتابية. مثلما لم أكن واعياً أيضاً لإنتاج خطاب سيطلق عليه عنوان: «التفسير الأخلاقي للكتاب المقدس».

خلال إقامتي في أرض الكتاب المقدس، وما شهدته من ظروف أساسية، تكونت لدي أسباب وجيهة للوعي بالمسؤولية العامة للدراسات الكتابية، مما يعني إنتاجها لخطاب مفهوم جماهيرياً ومعني بالأسئلة الأخلاقية، لا مجرد خطاب لاهوتي أكاديمي. في بداية الأمر تشكلت لدي أسئلة بخصوص كيفية التعامل مع واقع استخدام الكتاب المقدس في تلك المنطقة من أجل حماية نظام تسلطي قمعي، والكيفية التي يمكن بها لباحث مثلي أن يتصرف حيال عدم اهتمام البحث الكتابي بذلك كله، سواء في الأرض المقدسة أو في مكان آخر.

لقد وجدتُ الدعم الغربي للمشروع الصهيوني أمراً غير مقبول من وجهة النظر الأخلاقية، فبينما تتم على المستوى العالمي إدانة شاملة للاستعمار والمستعمرين، يجري النظر إلى الغزو الصهيوني باعتباره إنجازاً مقبولاً ومستحسناً، وذا دلالة دينية فريدة. مثل هذا التقييم يجد مسوغاته بشكل رئيس في التفسير الحرفي لنصوص معينة من الكتاب المقدس: إن ما غنمته الصهيونية ليس سوى ما يستحقه الشعب اليهودي بفضل الوعد الإلهي كما رسمته المرويات التوراتية. ولكن تأثير هذا التنوع في الاستخدام القتالي للنص، يتعدى هذه المنطقة إلى مناطق أخرى في العالم.

عندما تبين لي في عام ١٩٩٤ بأن الرجوع إلى النص التوراتي كان عاملاً إيديولوجياً أساسياً في إسباغ المشروع على أعمال التمييز العنصري في جنوب أفريقيا، وفي استعمار أمريكا اللاتينية، عمدت إلى كتابة دراستي المقارنة

---

(٥٦) انظر: Heikki Raisanen, *Beyond New Testament Theology: A Story and a Programme*, 2<sup>nd</sup> ed. (London: SCM Press, 2000), pp. 203-209.

الأولى بخصوص دور «العهد القديم» في اضطهاد الشعوب<sup>(٥٧)</sup>. كان ذلك بمثابة تأكيد لافت للنظر في تلك المناطق التي يستخدم لاهوت التحرير فيها الكتاب المقدس من أجل التحرير لا من أجل الاضطهاد.

لقد تطلبت مني هذه الرؤية الجديدة للأمور أن أرى من خلال منظور ضحايا المشاريع الاستعمارية المتعددة. وهذا يعادل قراءة النص التوراتي «بعيون الكنعانيين» أي باستشعار للجوانب الأخلاقية لآثار المشاريع الاستعمارية والغزو الاستيطاني الصهيوني في السكان المحليين. إن الحلقات الأكاديمية، بالطبع، لا تقرأ الكتاب المقدس «بعيون الكنعانيين»، وإنما تتبنى بشكل عام منظور المحررين التوراتيين، حيث نرى بوضوح أن الوعد الإلهي بالأرض مرتبط عضوياً بالأمر الإلهي المزعوم بإفناء السكان المحليين. ولكننا لو افترضنا بأن الرواية التوراتية من سفر التكوين إلى سفر يشوع تصف ما حصل بالفعل (علماً بأن البحث التاريخي الحديث لم يعد يرى في تلك المرويات تاريخاً موثقاً يركن إليه)، فإنها يجب أن لا تنجو من المحاسبة الأخلاقية. إن المرويات التوراتية التي تدور حول مفهوم الأرض لتطرح في رأيي أسئلة أخلاقية أساسية ذات صلة بفهمنا للطبيعة الإلهية، وللسلوك الإنساني، خصوصاً في مجال استخدامها لتغذية المشاريع الإمبريالية في الإبادة الجماعية خلال ما ينوف عن ألفين من السنين. من هنا، فإن الحلقات التي ترعى تلك المرويات وتعمل على نشرها - بما في ذلك حلقات البحث الكتابي - عليها أن تتحمل جزءاً من المسؤولية عما تم ارتكابه بدعوى الخضوع للقيم المتضمنة في تلك المرويات.

هنالك أكثر من تفسير لتجاهل الدراسات الكتابية للبعد الأخلاقي. ففي الوقت الذي يجاهد فيه أصحاب المنهج التاريخي - النقدي لاكتشاف ما يمكن التوكيد عليه بخصوص البيئة الاجتماعية والدينية والسياسية للنصوص الكتابية، فإنهم أقل التفاتاً إلى محيطهم الاجتماعي والديني والسياسي، وأقل حساسية لأثره في كيفية تفسيرهم للنص. كما أن القليل منهم يرى ضرورة لتقييم النص وفق المعايير الأخلاقية الحديثة، أو يبدى ميلاً لتوظيف أبحاثه في خدمة التغيير الاجتماعي<sup>(٥٨)</sup>. إن مهمتهم تنتهي عندما يرون أنهم قد ألقوا الضوء على قطاع

---

Prior, «The Bible as Instrument of Oppression».

(٥٧)

(٥٨) على سبيل المثال، يرى (Jan Botha) أن دراسات «العهد الجديد» في جنوب أفريقيا، خلال سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين، قد انحصرت في مسائل لاهوتية تمتد إلى القرن الأول =



من الماضي، ولا يرون أنفسهم كمثقفين مدعويين للعمل النقدي التحويلي، يحملون مسؤولية المشاركة في تقويض أنظمة التحكم والطغيان على مستوى العالم. وهناك عوامل أخرى خاصة بأرض الكتاب المقدس تزيد في تجاهل الدراسات الكتابية لما يحدث خارج نطاقها البحثي الضيق.

ومن الدوافع الحافزة لكثير من الدراسات الكتابية البحث عن إسرائيل القديمة باعتبارها جذراً للحضارة الغربية وسلفاً للمسيحية. وبذلك جرى النظر إلى تاريخ المنطقة كمجرد خلفية ساكنة لتاريخ إسرائيل، ويهوذا، ويهودية فترة الهيكل الثاني، بحيث كان الكتاب المقدس في بؤرة المشهد، وكل الشواهد والبيّنات التاريخية والأثرية في خدمته<sup>(٥٩)</sup>. من هنا، فإن تصوير المرويات التوراتية لعمليات الإبادة الجماعية التي مهدت لقيام إسرائيل التوراتية أمر لا يستدعي الاعتذار أو التكفير، إضافة إلى كون هذه العمليات قد جاءت امتثالاً للأوامر الإلهية المزعومة، فإن الثقافة التوراتية قد وجدت غاية تطورها في المسيحية الغربية. من هذا المنطلق لا يشعر وليم فوكسويل ألبرايت (William Foxwell Albright)، عميد علم الآثار التوراتي بأي نوع من وخز الضمير تجاه الوحشية التي رافقت غزو يشوع بن نون، الذي يعتبره حدثاً تاريخياً موثقاً إلى حد بعيد<sup>(٦٠)</sup>. ومن هذا المنطلق أيضاً يأتي التقييم الغربي الحديث المتساهل لفظاعات المشروع الصهيوني.

---

= الميلادي، وبعيدة كل البعد عن الاضطرابات الاجتماعية التي رافقت الكفاح ضد التمييز العنصري، انظر: Jan Botha, «Aspects of the Rhetoric of South African New Testament», *Scriptura*, vol. 46 (1993), p. 93.

وترى E. S. Fiorenza أن البحث الكتابي الأكاديمي قد حافظ على مسافة بينه وبين المشاكل القائمة من حوله، كأنما يعمل في فراغ سياسي. ولا يجد نفسه محاسباً إلا من قبل أخويات الباحثين الذين لا يابهون لموقعهم الاجتماعي أو يفكرون في أية كيفية تقريبهم من المسائل السياسية. وعلى سبيل المثال، فإنه خلال أربعين سنة لم يلمح أي من الرؤساء المتعاقبين على جمعية أدبيات الكتاب المقدس في خطابه الرئاسي إلى أية مسألة سياسية سواء على المستوى المحلي أم على المستوى العالمي، وذلك كمسائل الحقوق المدنية والكفاح من أجل التحرر، وما إليها، انظر: Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1999), p. 23.

(٥٩) هنالك حاجة ماسة لكتابة تاريخ علماني لفلسطين بعيداً عن تأثير الكتاب المقدس، انظر: Keith W. Whitlam, *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History* (New York: Routledge, 1996).

(٦٠) يقول ألبرايت إنه «من منظور فيلسوف التاريخ الموضوعي، غالباً ما تدعو الحاجة إلى تلاشي شعب متدنٍّ أمام شعب متفوق، لأن التمازج العرقي سوف تكون له نتائج كارثية، ولهذا فقد =

إن الفهم التاريخي للنص الكتابي معني بالدرجة الأولى بتاريخ تلقي النص لا بمجرد استقصاء مناشئه الأدبية<sup>(٦١)</sup>. فكما أن لكل نص تاريخاً أوصله إلى وضعه الراهن، فإن له أيضاً تاريخاً آخر يتعلق بكيفية تلقيه وتفسيره من قبل الأجيال المتعاقبة من القراء والمفسرين. وجدالي هنا يقوم على أن البحث الأكاديمي المسؤول عن تفسير النصوص الكتابية مسؤول أيضاً عن شرح الكيفية التي فهمت بها النصوص واستخدمت من قبل كل عصر عبر القرون المديدة التي تلت تأليفها. فبينما يكمن الكتاب المقدس، وطريقة تلقيه في الإيديولوجيا المسيحية، وراء التوسع الإمبريالي للعالم الغربي، فإن الباحثين الكتابيين لا يشعرون بالقلق تجاه هذا الوضع إلى حد ممارسة المعارضة النقدية.

---

= حل الإسرائيليون ببساطتهم الرعوية وصفاء حياتهم وعقيدتهم التوحيدية وشريعتهم الأخلاقية الصارمة، محل الكنعانيين بديانتهم التي كانت تدور حول آلهة الخصب وطقوسها الجنسية وأساطيرها الفجة». انظر: William Foxwell Albright, *From the Stone Age to Christianity; Monotheism and the Historical Process*, Doubleday Anchor Books; A 100, 2<sup>nd</sup> ed. with a new introd. (Gardencity, NY: Doubleday, 1957), pp.280-281.

وقبل صدور كتاب كيث وايتلام المشار إليه في الهامش السابق، لم يقم أحد من الباحثين بلفت النظر إلى النزعة العنصرية الواضحة في خطاب ألبرايت، وهي النزعة التي ميزت كل مشروع استعماري غربي كان يجد له الحق في استغلال السكان المحليين، بل والقضاء عليهم في بعض الحالات. كما ونجد النزعة العنصرية نفسها في خطاب الباحث الكتابي الأمريكي الآخر جورج رايت، الذي يعطي مشروعية لأعمال الإبادة الجماعية في سفر يشوع، انطلاقاً من تنوq الثقافة الإسرائيلية على الثقافة المحلية. انظر: G. Ernest Wright and Reginald H. Fuller, *The Book of the Acts of God; Contemporary Scholarship Interprets the Bible*, Doubleday Anchor Book; A 222 (Gardencity, NY: Doubleday, 1960).

وفي تعبيره عن هذه القيم نفسها، يرى ألبرايت بأن المشروع اليهودي الصهيوني في فلسطين سيجلب لمنطقة الشرق الأدنى كل منافع الحضارة الغربية. انظر: «Why the Near East needs the Jews,» *New Palestine*, vol. 32 (1942), pp. 12-13.

(٦١) يتحدث Ulrich Luz عما يسميه «Wirkungsgeschichtliche Exegese»، انظر: Luz, «Wirkungsgeschichtliche Exegese: Ein Programmatischer Arbeitsbericht mit Beispielen aus der Bergpredigtexegese,» *Berliner Theologische Zeitschrift*, vol. 2 (1985), pp. 18-32.

إن الفهم التاريخي لنص ما، لا يستنفذه استقصاء الأحوال والشروط التي أحاطت بزمن تأليفه، مع ما يستتبعه ذلك من تركيز على مقاصد المؤلف. فكما أن للنصوص تاريخها الخاص قبل أن تصل إلى صيغتها النهائية، فإن لها أيضاً تاريخاً يتعلق بخبرة أجيال متعاقبة من المفسرين بعد زمن التأليف. من هنا يجب النظر إلى النص الكتابي باعتباره صوتاً حياً بالنسبة لكل عنصر. إنه لمن المسلم به اليوم ضرورة الأخذ بعين الاعتبار كلاً من قارئ النص ومؤلفه عندما نأتي لعملية التفسير. ولكن على هذه العملية أيضاً أن تأخذ بعين الاعتبار مراحل التقصي والدراسة التي خضع لها النص. انظر المناقشة التي جرت في: *Biblical Hermeneutics in Historical Perspective: Studies in Honour of Karlfried Froehlich on His Sixtieth Birthday* (Conference), edited by Mark S. Burrows and Paul Rörm (Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1991).

في استقصائي للكيفية التي تم بها فهم واستخدام الكتاب المقدس، حاولت الانتباه إلى تعقيد الظروف السياسية والاجتماعية الخاصة بكل منطقة. كما أن تعقد وتشعب موضوع بحثي قد تطلب مني استقصاء التفسيرات الكتابية، والثقافة ما بعد الكتابية (Post-biblical) اليهودية والمسيحية، واستعمار الأوروبيين لأمريكا اللاتينية وجنوب أفريقيا والشرق الأوسط وتاريخ وتطور الصهيونية، والقانون الدولي للحرب، وحقوق الإنسان.. الخ. فإذا كان التعامل بكفاءة مع كل جانب من جوانب هذا الموضوع شأناً يربح أكثر العلماء موسوعية، فإن على الفرد العادي المهتم واجباً أخلاقياً لاتخاذ موقف بهذا الخصوص. إن مسؤولية الخيار الأخلاقي لا يمكن التخلي عنها وتحويلها إلى آخرين أكثر علماً وموهبة وإحساساً بالواجب الخلفي.

إنه لمما يشعرني بالرضا أن أرى الآن أن الحاجة إلى تفسير أخلاقي للكتاب المقدس قد بدأت تأخذ حيزاً من اهتمام بعض الباحثين. فالباحث هيككي رايسانين (Heikki Raisanen) يثني على نقدي الأخلاقي للمشروع الصهيوني ويعقب قائلاً: «إن التقييم الأخلاقي للنص الكتابي وتفسيراته قد غدا اليوم ضرورة ماسة»<sup>(٦٢)</sup>. ويعمد بيتر ميانو (Peter Miano) إلى انتقاد حلقات البحث الكتابي لتجاهلها البعد الأخلاقي للنص الكتابي وللسياقات الحقيقية للحياة، فعندما لا يتم الالتفات إلى المعايير الأخلاقية للنصوص الكتابية، فإنها تغدو قابلة للمصادرة وسوء التصرف، وهذا ما يؤدي إلى نتائج ضارة. ثم يستند إلى نقدي الأخلاقي في طرح ما يدعوه «بالنقد القيمي» أي «الدراسة الواعية لنظم القيم المفترضة التي تعبر عنها قصص العهد القديم»<sup>(٦٣)</sup>.

ومع ذلك فإن المنطقة الفلسطينية تبقى مقارنة بغيرها مكاناً آمناً من مجسات سبر الباحثين، كما هو الحال بخصوص برنامج الباحثة فيورينزا (E. S. Fiorenza) لما تدعوه «بأخلاقيات المحاسبة» في الدراسات الكتابية<sup>(٦٤)</sup>. والبحث الكتابي لم يتصد حتى الآن للرأي القائل بأن النصوص التي استخدمت في الماضي كدعامة إيديولوجية للاستعمار مازالت اليوم تقدم المشروعات لعملية التطهير

Raisanen, *Beyond New Testament Theology: A Story and a Programme*, p. 207. (٦٢)

Peter J. Miano, *The Word of God and the World of the Bible: An Introduction to the Cultural Backgrounds of the New Testament* (London: Melisende, 2001), p. 12. (٦٣)

Schüssler Fiorenza, *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies*. (٦٤) انظر:

العربي ضد العرب الفلسطينيين. إن الباحثة المذكورة على الرغم من إحساسها بأثر مضامين بعض النصوص الكتابية في تبرير الحرب أو العبودية أو كره النساء أو التسلط الاستعماري، فإنها لا تتصدى لاستخدام تلك النصوص كشرعة للاضطهاد في الوقت الحاضر سواء في فلسطين أو في غيرها. وهو أمر تتحمل السياسة الداخلية والخارجية للولايات المتحدة مسؤوليته بشكل خاص. ولربما كان «موقع الباحثة الاجتماعي» يمنعها من مواجهة إحدى أهم فضائح البحث الكتابي على المستوى العالمي، وهي الصمت على التبنّي الشائن للنص الكتابي من قبل الصهيونية السياسية في دعم برنامجها. هذا الصمت يشكل في رأيي هروباً من المسؤولية، وموقفاً سوف يرغب الجيل القادم من الباحثين بتحرير نفسه منه بالتأكيد.

في أمنيّاتنا، ينبغي على الباحثين الكتابيين أن يعترضوا على التعديلات التي ترتكب تحت اسم الإخلاص للميثاق الكتابي. ولكنني كنت الوحيد الذي اخترق «المناطق التي يحظر التحليق فوقها»: إسرائيل - فلسطين. لقد لفتَ النظر إلى المواقف «الاستشراقية» للبحث الكتابي في جلّه، وبينت أن الدراسات الكتابية الرئيسية حول مفهوم الأرض اتسمت باللامبالاة تجاه حقوق أصحاب الأرض، وأحياناً قليلة بمواقف تتصف بالتسوية السياسية. إن الرأي القائل بأن الكتاب المقدس يقدم صك تملك من أجل تأسيس دولة إسرائيل و«إذن عمل» بكل ما قامت به منذ عام ١٩٤٨، هو رأي سائد حتى في أوساط الاتجاه اللاهوتي المسيحي والدراسات الكتابية في الجامعات. وإن أية محاولة لإثارة المعارضة هنا تلقى المقاومة العلنية، وتعدّها إلى المساس بسمعة الكاتب وتهديد ناشره.

إنه لمن دواعي سروري أن أطرح دراساتي على محك التقويم، لمعرفة ما إذا كنت قد تابعت أسئلة حقيقية تتضمن همّاً أخلاقياً ووعياً بالعواقب الاجتماعية لاستخدام الكتاب المقدس كوسيلة للاضطهاد والظلم. لقد انهمكت في البحث الكتابي بالروح التي تدعوها الباحثة فيورينزا «المحاسبة الأخلاقية» بقصد الكشف عن العواقب الأخلاقية للنص الكتابي ومعناها، خصوصاً عندما تساعد على تنمية أشكال شتى من الظلم والاضطهاد، لم يكن أقلها الاستعمار المذل للشعوب. وقد طرحت ذلك أمام الرأي العام<sup>(٦٥)</sup>. ولأن مثل هذا الجدل

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٨-٢٩. ومن ناحيته، يلفت John Riches نظر قارئه إلى ما قدمته =

يطرح مسائل أخلاقية جدية وخطيرة، فإني لا أعتذر عن انتهاك حرمة حقل يتصف بالبرودة العاطفية، والعقلانية غير المتعاطفة، والحيادية القيمية، ويعتبره بعضهم المكان الطبيعي للباحثين الكتابيين<sup>(٦٦)</sup>.

ربما كانت لتفسير الأخطائي جوانب علاجية تطهيرية. فوفق فهمي الحاضر للمنظومة المعرفية الكتابية فإن على التفسير الكتابي أن لا يقنع بسير الظروف التي أحاطت سابقاً بتأليف المرويات الكتابية، بل يتجاوز ذلك إلى الالتفات إلى الشروط الواقعية لحياة البشر بعيداً عن أوضاع الباحث المريحة داخل الغيتو الأكاديمي أو الكنسي. لقد عني بحثي الأكاديمي ببعض مناحي التفسير الكتابي، وأطلعت الجمهور الواسع على مسائل ذات معنى بالنسبة لصالح الإنسانية ولتقوى الله. ربما اعتبر بعضهم مشروعني هذا بمثابة مساهمة أكاديمية يقدمها باحث متمرس. ولكن الأمر بالنسبة إلي واحد مثلي، شهد سرقة وتشيت ومذلة شعب كامل، فإن مثل هذا المشروع هو بالدرجة الأولى واجب أخلاقي. فلقد حل الوقت الذي يتوجب فيه على الباحثين الكتابيين، ورجال الكنيسة، والمثقفين الغربيين، قراءة المرويات التوراتية بخصوص الوعد بالأرض «بعيون الكنعانيين» والتعامل مع نتائج تاريخ تلقي تلك المرويات.

ويمكن القول إن معظم عملي عبارة عن استكشاف في قطاع يخلو فعلياً من الباحثين فيه، ومحاولة لرسم الخطوط المحددة الخارجية له، وعلى الرغم من أنني لا أدعي الإجابة عن كل الأسئلة، فإن عملي قد عبّر عن عدم رضاي عن التقويم الأكاديمي المدرسي للمسألة، وخصوصاً ذلك الموقف الذي يؤثر أمان الصمت على ما يجلبه الصوت العالي من مشكلات. وأعتقد أنني في ذلك كله أعمل في انسجام مع مواقف وأفكار القديس فينسينت دو بول (St. Vincent de Paul) الذي كان مدفوعاً بتفسيره للنص بمواجهاته مع المهمشين والمستغلين. لقد قدمني دراسة الكتاب المقدس في الأرض المقدسة إلى بيئة ذات أهمية عالمية وعبر - دينية، جرى فيها الرجوع إلى الكتاب المقدس كأداة

---

= أعمالي من وجهات نظر بخصوص انكفاء أفكار المد الاستعماري الغربي على الكتاب المقدس. انظر: John Riches, *The Bible: A Very Short Introduction* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2000), p. 6.

(٦٦) انظر على سبيل المثال الخطاب الرئاسي الذي ألقاه M.S. Enslin رئيس جمعية الأدبيات الكتابية (Society of Biblical Literature)، والذي نشر تحت عنوان: «The Future of Biblical Studies», *Journal of Biblical Studies*, no. 65 (1946).

للاضطهاد. من هنا، وكنتيجة مباشرة لدراستي في القدس، فقد أُخِلَّت قراءتي التاريخية - النقدية للكتاب مكانها لقراءة أخلاقية.

لقد أعطتني الدراسة في القدس ما يدعوه لاهوت التحرير «بالخبرة المباشرة» التي من دونها لا يقيّض لأي بحث أن ينغرس في قلب الواقع، ويتلمس طريقه السليم. فأن «توجد هناك» وتحصل على خبرة من الدرجة الأولى لا خبرة من الدرجة الثانية، أمر لا بديل عنه في أية دراسة تطمح إلى رصد الواقع وتغييره. إن رؤية واقع الضحايا (والأجنبي غير الفلسطيني لا يمكنه الادعاء بالإحساس الكامل بكل ذلك الواقع) ليس من شأنها فقط أن تعمق إدراك الواقع بل إنها تفرض أيضاً الاستجابة لذلك الإدراك بقدر ما يسمح به الكرم الأخلاقي للفرد.

## الفصل الثاني

### «بيت داود» في «نقش تل دان»

نيلز بيتر لامكه (\*)

كنت قد أعددت هذه المحاضرة لتقديمها في شهر آب/أغسطس ٢٠٠١ بجامعة كوبنهاغن. ومنذ ذلك الحين عكفت على تحسينها والإضافة عليها وزودتها بالشرائح الضوئية والنصوص الأصلية. وهي مبنية على محاضرة أقدم كنت قد ألقيتها بالكلية التي أعمل بها في الجامعة منذ عام ٢٠٠٠.

تهدف محاضرتي لتحقيق ما يلي:

- التعريف بنقش نال الحظ الأوفر من نقاش الباحثين الكتابيين خلال العقد الأخير.

- مناقشة مسألة ما إذا كنا أمام نقش واحد أو أكثر من نقش.

- مناقشة مشكلة تاريخ النقش.

- مناقشة التفسيرات المتنوعة للنقش، وعلى الأخص عبارة «بيت داود».

- مناقشة أهمية النقش (أو النقوش) بالنسبة إلى ماضي إسرائيل التاريخية في العصور القديمة.

**التعريف بالنص:**

خلال موسم التنقيب لعام ١٩٩٣ بموقع تل دان الذي يقع في أقصى الشمال من دولة إسرائيل الحديثة، اكتشف عالم الآثار الإسرائيلي أفراهام بيران

---

(\*) أستاذ في جامعة كوبنهاغن، معهد تفسير الكتاب المقدس.

(Avraham Biran) قطعة من نقش محفور على الحجر، سرعان ما صار موضع جدل حاملي الوطيس بين الباحثين الكتابيين، نظراً لأهميته في الإجابة عن السؤال المتعلق بتاريخية الملك داود<sup>(١)</sup>. انظر الشكل رقم (٢ - ١).

### الشكل رقم (٢ - ١)

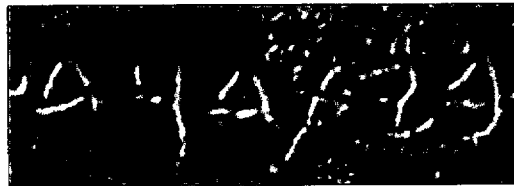
القطعة (A) من نقش محفور اكتشفها بيران عام ١٩٩٣



والأهمية هنا، تأتي من ورود تعبير بيت داود - Betdawod בֵּית דָּוִד في السطر التاسع من القطعة الأولى للنقش. وهذا التعبير، على ما يعرف أي قارئ للكتاب المقدس، يشير إلى مملكة يهوذا. انظر الشكل رقم (٢ - ٢).

### الشكل رقم (٢ - ٢)

الجزء الذي يرد فيه تعبير بيت داود من القطعة (A)



---

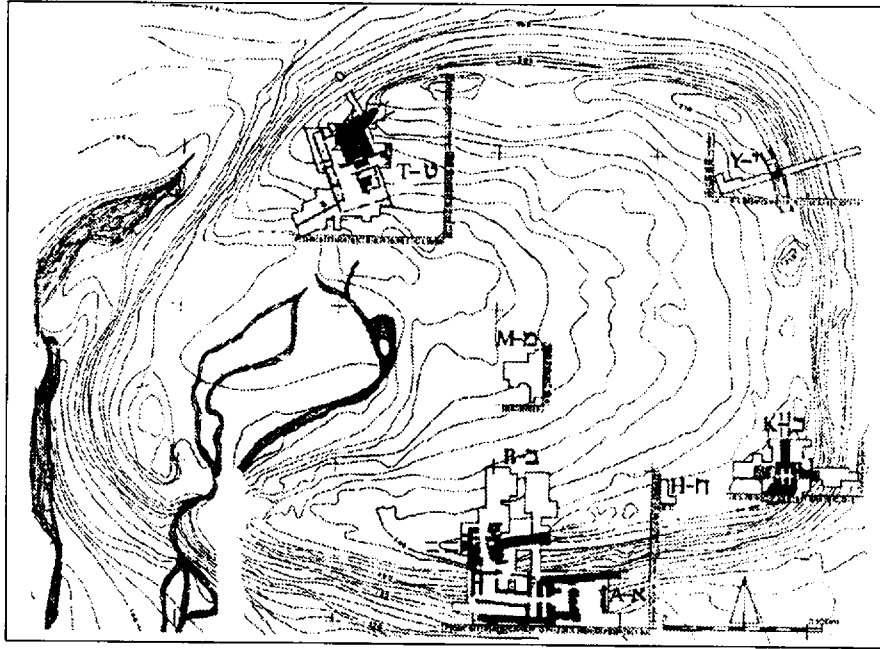
(١) Avraham Biran and Joseph Naveh, «An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan,» *Israel Exploration Journal*, vol. 43 (1993), pp. 81-98.



إن اسم موقع تل دان على الخرائط القديمة هو تل القاضي. ويعتقد بعض الباحثين أن الاسم «تل دان» مشتق من الكلمة العربية «دين» والتي تعني «العدل» أو «الشرع». لقد كشفت التنقيبات في الموقع عن آثار مدينة كبيرة مسورة، ابتداءً عهدها في عصر البرونز. والمكان الآن مغلم سياحي يؤمه الزوار بسبب قربه من منابع نهر الأردن، وحديقته ذات الطابع الاستوائي. انظر خريطة رقم (٢ - ١).

#### الخريطة رقم (٢ - ١)

خريطة طبوغرافية لتل دان تظهر عليها أماكن التنقيب



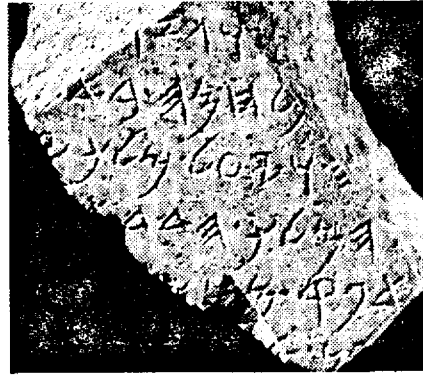
في كتاب العهد القديم تظهر تل دان في سفر القضاة الأصحاح ١٨ بالاسم لايش، وقد تغير اسمها إلى تل دان بعد أن استقرت بها قبيلة دان التوراتية، وبنت لنفسها مقاماً دينياً فيها. وفيما عدا ذلك لا يرد ذكرها إلا مرات قليلة، اللهم إلا في معرض توضيح حدود إسرائيل باعتبارها الحد الشمالي المقابل لبئر السبع الجنوبية. وفي سفر الملوك، الأصحاح ١٢ يقال إن الملك يربعام، أول ملوك إسرائيل، قد وضع في مقامها الديني أحد العجلين الذهبيين اللذين صنعهما للعبادة.

قبل سنوات عديدة من عثور أفراهام بيران على النقش، كان علم الآثار قد حدد مكان تل دان في تلك المنطقة الحدودية الواقعة بين مملكة إسرائيل

(والتي كانت تعرف بمملكة السامرة أو بلاد عُمرى) ومملكة آرام دمشق، وهي المنطقة التي كانت مسرح احتكاك عسكري دائم بين تينك القوتين. وباستطاعتنا القول إن دان قد آلت إلى الآراميين عقب غزو حزائيل ملك دمشق لإسرائيل حوالى عام ٨٠٠ ق.م. ولكن عظمة دمشق لم تدم طويلاً، وكان على الآراميين أخيراً أن يخضعوا للنفوذ الآشوري في سياق القرن الثامن قبل الميلاد. هذه العلاقات الآرامية - الإسرائيلية لعبت دوراً هاماً في تفسير الباحثين لنقش تل دان. عندما نذكر نقش تل دان ربما يتوجب علينا القول «نقوش تل دان» لأن نقشين آخرين عُثر عليهما عام ١٩٩٥، أي بعد اكتشاف النقش الأول بستتين. قد تكون القطعتان الجديدتان جزءاً من القطعة الرئيسية التي احتوت على النقش السابق، وربما لا، على ما سنبين ذلك لاحقاً. وقد جرت العادة على الإشارة إلى هذه القطع الثلاث بالرموز «A» للأولى و«B<sub>1</sub>» و«B<sub>2</sub>» للقطعتين الجديدتين. انظر الشكلين رقمي (٢ - ٣) و(٢ - ٤).

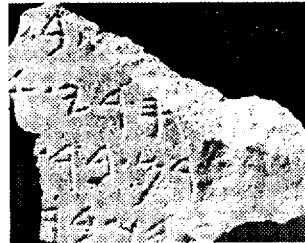
#### الشكل رقم (٢ - ٣)

القطعة (B<sub>1</sub>) اكتشفت عام ١٩٩٥



#### الشكل رقم (٢ - ٤)

القطعة (B<sub>2</sub>) اكتشفت عام ١٩٩٥



لم يُعثر على القطع الثلاث في مكانها الأصلي. فلقد أزيلت في الماضي من مكانها، واستُخدمت كقطع حجارة لبناء سور جديد للمدينة، حيث كشف عنها المنقبون قرب بوابة السور الجنوبية. ولسوء الحظ فإن الغموض يحيط بالنقطة التي وُجدت فيها القطعة الأولى «A» لأن الصورة الأولى التي نشرها المنقبون للمكان المحيط بتلك النقطة كانت صورة مرتبة على ما يبدو، ولا تعكس الحالة الأصلية للمكان بعد رفع الأتربة عنه<sup>(٢)</sup>. انظر الشكل رقم (٢ - ٥).

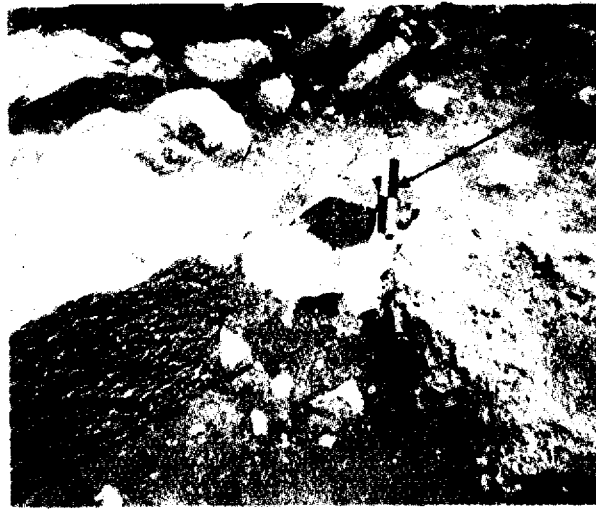
الشكل رقم (٢ - ٥)  
الصورة الأولى لموقع التنقيب عن القطعة (A)



وبعد ذلك بقليل عمدت البعثة إلى نشر صورة أخرى (وبالألوان هذه المرة) للمكان، تُظهر بشكل أدق النقطة التي وجدت فيها القطعة، ظهرت في مجلة علم الآثار التوراتي. ولكن الصورة كانت مُلتقطة من الجهة المعاكسة، وهذا ما أثار الشكوك لدى بعض الباحثين بأصالة النقش. فقال فريق منهم بأننا لا نملك بالفعل توثيقاً فوتوغرافياً للمكان، والبعثة لم تعتمد إلى التقاط الصور عقب الاكتشاف، وعندما شعرت بالأهمية الكبيرة لاكتشافها قامت بترتيب مفتعل للمكان وقامت بتصويره. انظر الشكل رقم (٢ - ٦).

(٢) المصدر نفسه.

الشكل رقم (٢ - ٦)  
الصورة الثانية للموقع



على أن تحليلاً دقيقاً للصورتين يقودنا إلى القول بأن الصورة الأولى صحيحة تماماً، وهي تنقل لنا نفس تفاصيل الصورة الثانية على الرغم من أنها التقطت من زاوية مختلفة. وإني أعتقد بأنه لا موجب للشك في أن النقطة التي يشير إليها السهم في الصورة هي النقطة التي وُجدت فيها القطعة الأولى.

القطعتان «B<sub>1</sub>» و «B<sub>2</sub>» اكتشفتا على مبعده ثمانية أمتار من القطعة «A». تحتوي القطعة «A»، وهي كبرى القطع، على بقايا مشوهة لثلاثة عشر سطرًا، بينما تحتوي القطعتان «B<sub>1</sub>» و «B<sub>2</sub>» على ثمانية أسطر أخرى.

نص القطعة «A» منقولاً إلى العبرية

1. [ ] [מר]. ס [ ]
2. [ ] °. אבי. יס [ ]
3. וישכב. אבי. יהך. אל [ ]

4. ראל . קדם . בארק . [אבי] [
5. אנה . ויהך . הדרד . קדמי] [
6. י . מלכי . ואקתל . [מל] [ך] . [מר]
7. כב . ואלפי . פרש . [
8. מלך . ישראל . חקת]
9. ך . ביתרוד . ואשם
10. ית . ארק . הם . ל
11. אחרן . ולה] [
12. לך . על . חש] [
13. [מ]צר . ע[ל]

#### ترجمة القطعة «A»

1. [ ] ... [ ]
2. [ ] ... أبي .. [ ]
3. ثم مات أبي، ومضى إلى [ ]
4. رائيل كان في أرض أبي [ ]
5. أنا، وهدد يمشي أمامي [ ]
6. مليكي وأنا قتلنا ملـ [ك] [عر]
7. بات وآلاف الفرسان [ ]
8. ملك إسرائيل وقتلت [ ]
9. ... بيت داود ووضعت (أو وأسلمت) [ ]
10. أراضيهم كانت [ ]

١١. آخر [ ] ..  
 ١٢. ... فوق .. [ ]  
 ١٣. الحصار على [ ]

نص القطعتين «B<sub>1</sub>» و «B<sub>2</sub>»

1. [ ] [ ] [ ]  
 2. [ ] [ ] [ ]  
 3. [ ] [ ] [ ]  
 4. [ ] [ ] [ ]  
 5. [ ] [ ] [ ]  
 6. [ ] [ ] [ ]  
 7. [ ] [ ] [ ]  
 8. [ ] [ ] [ ]

ترجمة القطعتين «B<sub>1</sub>» و «B<sub>2</sub>» :

١. [ ] [ ] [ ]  
 ٢. الحرب في [ ]  
 ٣. [ ] [ ] [ ]  
 ٤. [ ] [ ] [ ]  
 ٥. وسرت من .. [ ]  
 ٦. [ ] [ ] [ ]  
 ٧. ابن [ ] [ ]  
 ٨. ابن [ ] [ ]

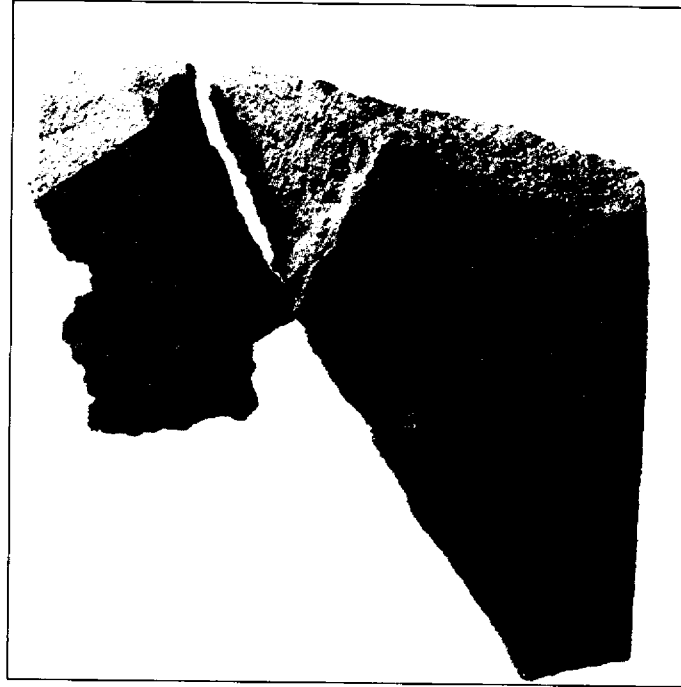
إن نص النقش مكتوب بلغة آرامية مبسطة، على حد وصف الباحث فرد كراير (Fred Cryer)<sup>(٣)</sup>. وهناك بعض المشاكل المتعلقة بخصوص تهجئة بعض الكلمات غير الشائعة في آرامية عصر الحديد، وغياب بعض الخصائص اللغوية التي تتميز بها الآرامية.

هل هو نقش واحد أم أكثر:

إن الصور الفوتوغرافية الحديثة للنقش تُظهر أن القطع الثلاث تنتمي إلى نقش واحد بالفعل. انظر الشكل رقم (٢ - ٧).

الشكل رقم (٢ - ٧)

صورة تصور القطع الثلاث (A) و (B<sub>1</sub>) و (B<sub>2</sub>) وكأنها تنتمي إلى نقش واحد



Frederick H. Cryer, «On the Recently Discovered» «House of David» Inscription,» (٣) *Scandinavian Journal of the Old Testament*, vol. 8, no. 1 (1994), pp. 3-19.



والرأي المطروح هنا هو وجود مناطق اتصال مباشر بين القطعة «A» من جهة والقطعتين «B<sub>1</sub>»/«B<sub>2</sub>» من جهة أخرى. وذلك على الرغم من أن طريقة عرض القطع في متحف إسرائيل بالقدس لا تسمح لنا أن نرى بأنفسنا نقاط الاتصال تلك. وقد قال لي أحد الآثاريين البارزين الإسرائيليين أنه قد تفحص القطع منذ بضع سنوات قبل وضعها في مكان العرض بالمتحف ولم يلاحظ وجود مناطق اتصال مباشرة. من هنا يمكن للبعض أن يرى في مناطق الاتصال التي تظهر في الصور الفوتوغرافية مجرد رغبة عند المنقبين، الذين نشروا هذه الصور، بوجود نقاط الاتصال. يضاف إلى ذلك أن سطور القطعة «A» لا تتطابق تماماً مع سطور القطعة «B<sub>1</sub>»، كما هو مبين أدناه. (الشكل رقم (٢ - ٨)).

الشكل رقم (٢ - ٨)  
عدم تطابق سطور القطع الثلاث



ومن ناحية أخرى، لا يوجد هناك مجال للشك في أن القطعتين «B<sub>1</sub>» و«B<sub>2</sub>» كانتا في الأصل قطعة واحدة، على ما تبينه مناطق الاتصال المباشرة بينهما. من هنا يمكن القول بأن القطع الثلاث إما أنها تنتمي إلى نقش واحد أو إلى نقشين مختلفين.



تتكون القطع الثلاث من الحجر البازلتي الداكن والمتمائل في كل شيء. أما نمط الكتابة فغير متمائل، ولكنه غير متمايز تماماً أيضاً. فهناك اختلافات مثلاً في طريقة رسم بعض الحروف، خصوصاً فيما يتعلق بنهاياتها، وذلك مثل الحرف ك  والحرف م .

وفي دراسة لم تنشر بعد للباحث الأسترالي جورج أثاس (George Athas) من جامعة سيدني، يطرح المؤلف نظرية مدعمة مفادها ان القطع تنتمي إلى نقش واحد بالغاً ما بلغ بعدها عن بعضها. ونحن لا نستطيع هنا ان نخوض في تفاصيل أكثر من ذلك، منتظرين أن ينشر الباحث النص الكامل والأخير لنظريته. ولكننا نستطيع الإشارة إلى الدعم الباهر الذي قدمه لطريقته في إعادة بناء النص، انطلاقاً من مقارنة جديدة تماماً. ولكن إذا تبين أنه على حق، فإن كل المقاربات السابقة في إعادة بناء النص ستغدو بالية لكونها اعتمدت على عدم وجود مناطق اتصال مباشر.

### تاريخ النقش (أو النقشين):

إلى أي تاريخ يرجع تدوين هذا النقش؟ لقد أرجع ناشرا النص وهما بيران (Biran) ونافه (Naveh) تاريخه إلى أواسط القرن التاسع قبل الميلاد. ووفق طريقتهما في إعادة بناء النص، فإن النقش يذكر ملكين على إسرائيل هما على التوالي أحزيا ويورام. ولكن الباحث كراير من جهته يضع تاريخاً متأخراً للنص يقع حوالى عام ٧٠٠ ق.م، وذلك استناداً إلى تحليل الخط الآرامي المستخدم في كتابته. نشر كراير دراسته الشاملة هذه في عام ١٩٩٤.

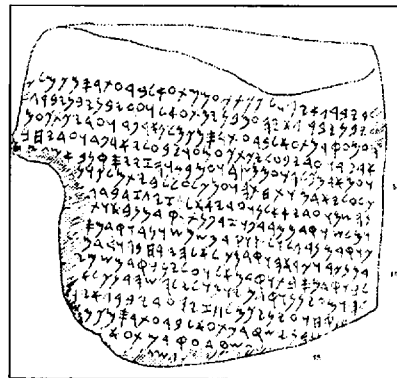
إن علم تحليل الخطوط القديمة لم يعد الآن وسيلة دقيقة لتأريخ نص من النصوص، وهذا ما بينته الدراسات المتعلقة بمخطوطات البحر الميت. من هنا لا يمكننا القول بأن التأريخ الأول أو التأريخ الثاني المشار إليهما أعلاه، يستندان إلى منهج علمي دقيق قدر ما يستندان إلى الميول والآراء الشخصية. من هنا فإن التأريخ الوسط الذي اقترحه الباحث الألماني جوزيف تروبر (Josep Tropper)، قد يكون الأكثر احتمالاً. فبعد تحليله للقطعة «A»، نشر الباحث دراسة له في نفس الوقت الذي نشر فيه كراير دراسته الأنفة الذكر، رجح فيها أن يكون النقش قد كتب حوالى عام ٨٠٠ ق.م. والشكل رقم (٢ - ٩) يوضح لنا السبب.

الشكل رقم (٢ - ٩)  
ترجيح أن النقش كتب عام ٨٠٠ ق.م.

Original Number	Old Number	Modern Number	Modern Number	Modern Number	Modern Number	Modern Number
١	١	١	١	١	١	١
٢	٢	٢	٢	٢	٢	٢
٣	٣	٣	٣	٣	٣	٣
٤	٤	٤	٤	٤	٤	٤
٥	٥	٥	٥	٥	٥	٥
٦	٦	٦	٦	٦	٦	٦
٧	٧	٧	٧	٧	٧	٧
٨	٨	٨	٨	٨	٨	٨
٩	٩	٩	٩	٩	٩	٩
١٠	١٠	١٠	١٠	١٠	١٠	١٠
١١	١١	١١	١١	١١	١١	١١
١٢	١٢	١٢	١٢	١٢	١٢	١٢
١٣	١٣	١٣	١٣	١٣	١٣	١٣
١٤	١٤	١٤	١٤	١٤	١٤	١٤
١٥	١٥	١٥	١٥	١٥	١٥	١٥
١٦	١٦	١٦	١٦	١٦	١٦	١٦
١٧	١٧	١٧	١٧	١٧	١٧	١٧
١٨	١٨	١٨	١٨	١٨	١٨	١٨
١٩	١٩	١٩	١٩	١٩	١٩	١٩
٢٠	٢٠	٢٠	٢٠	٢٠	٢٠	٢٠
٢١	٢١	٢١	٢١	٢١	٢١	٢١
٢٢	٢٢	٢٢	٢٢	٢٢	٢٢	٢٢
٢٣	٢٣	٢٣	٢٣	٢٣	٢٣	٢٣
٢٤	٢٤	٢٤	٢٤	٢٤	٢٤	٢٤
٢٥	٢٥	٢٥	٢٥	٢٥	٢٥	٢٥
٢٦	٢٦	٢٦	٢٦	٢٦	٢٦	٢٦
٢٧	٢٧	٢٧	٢٧	٢٧	٢٧	٢٧
٢٨	٢٨	٢٨	٢٨	٢٨	٢٨	٢٨
٢٩	٢٩	٢٩	٢٩	٢٩	٢٩	٢٩
٣٠	٣٠	٣٠	٣٠	٣٠	٣٠	٣٠

وبشكل عام فإن معظم الاختصاصيين يركزون على تاريخ ٨٠٠ ق.م.، باعتباره التاريخ الأكثر ترجيحاً لكتابة هذا النقش، علماً بأن تاريخ كراير، والحق يقال، يجد سنداً قوياً له من علم تحليل الخطوط. وهذا ما تؤيده المقارنة مع نقش السفيرة في سورية الذي يرجع بتاريخه إلى حوالي ٧٢٥ ق.م. (الشكل رقم (٢ - ١٠)).

الشكل رقم (٢ - ١٠)  
نقش السفيرة في سورية عام ٧٢٥ ق.م.





٣. ثم مات أبي واضطجع مع آبائه. اما ملك إسـ
٤. راثل فقد حل سابقاً في أراضي أبي. ولكن هدد جعلني ملكاً
٥. وهدد مشى أمامي. فسرت من [ ... ]
٦. ... مملكتي، وقتلت سبعين ملكاً مجهزين بآلاف العر
٧. بات وآلاف الفرسان. [قتلت يهورام ابن [آخاب]
٨. ملك إسرائيل، وقتلت [أحز] ياهو ابن [يهورام ملـ ]
٩. لك بيت داود. وأسلمت [مدنهم للخراب وجعلت]
١٠. أراضيهم [قفرأ.. ]
١١. آخر [.. ] وياهو
١٢. حكم على اسر[ائيل... ] فألقيت
١٣. الحصار على [.. ]
- ينبغي أن نلاحظ هنا ان اسم الملك آخاب قد حُشر في السطر السابع على هذه الطريقة:

### دב . ואלפי . פרש . [אחאב].

ومن المعروف لدى علماء الدراسات الشرقية أن الفجوة الموجودة على الرقيم، ربما كانت العامل الأكثر دينامية في عملية إعادة تركيب المعنى في نص متكسر، لأنها تقدم للمفسر الفرصة لاستنباط كل المعلومات اللازمة من أجل إثبات وجهة نظره!

ولدينا مثال آخر جيد (أو لعله سيئ) عن المبالغة في إعادة التركيب، وذلك في السطرين التاسع والعاشر من القطعة «B».

... ואשם. אית. קרית. הם. חרבת. אהפך. א. ▶

ית. ארק. הם. ל[ישמן...]

وترجمته:

.. وأسلمت [مدنهم للخراب وجعلت] أراضيهم قفرأ

إن إعادة بناء هذين السطرين تضعنا في أجواء توراتية، وبإمكاننا اعتبارها معبرة من حيث الشكل عن الأصل. ولكننا هنا أمام مبالغة واضحة في إعادة البناء رمت ما يتوف عن ٦٠ بالمئة من كلمات النص المفقودة تقريباً. ولكي أوضح الاحتمالات العديدة المتاحة أمامنا لقراءة مختلفة لهذا النص، بوذي أن أقدم لكم إعادة بناء حديثة قام بها الباحث الهولندي جان وِم فيسيلوس Jan Wim Wesselius، ونشرها عام ١٩٩٩<sup>(٤)</sup>.

- 1 [أناه. يهأ. ه. ش. ت.]. [ش. ر. ع.]. [ب. د. ي.]. [م. ل. ح. أ.]. [و. غ. ز. ر.]. [د. ي. ن. ه.]
- 2 [و. ح. ز.]. [ه. أ. ل.]. [أ. ب. ي.]. [س. ن. ف. ه.]. [ب. ه.]. [ت. ل. ح. م. ه.]. [ب. أ. ب. ن.]. [ ]
- 3 [و. ش. ح. ب.]. [أ. ب. ي.]. [ه. ت.]. [أ. ل.]. [ب. ي. ت.]. [ه.]. [ش. ي. أ. ل.]. [م. ل. ب. ي.]. [ش. ]
- 4 [ر. أ. ل.]. [ق. د. م.]. [ب. أ. ر. ق.]. [أ. ب. ي.]. [و.]. [ي. ه. م. ل. د.]. [ه. ر. د.]. [أ. ي. ت. ي.]. [ ]
- 5 [أ. ن. ه.]. [ش. ي. ه. د.]. [ه. ر. د.]. [ق. د. م. ي.]. [و.]. [أ. ف. ق.]. [م. - ب. ع.]. [ ]
- 6 [ي.]. [م. ل. ب. ي.]. [و. أ. ق. ت. ل.]. [م. ل.]. [ب. ن.]. [ش.]. [ر. ن.]. [أ. س. ر. ي.]. [أ. ل. ف. ي. ر.]. [ ]
- 7 [ح. ب.]. [و. أ. ل. ف. ي.]. [ف. ر. ش.]. [ق. ت. ل. ت.]. [أ. ي. ت.]. [و. ي.]. [ر. م.]. [ب. ر.]. [أ. ح. أ. ب.]. [ ]
- 8 [م. ل. د.]. [ي. س. ر. أ. ل.]. [و. ق. ت. ل.]. [ت.]. [أ. ي. ت.]. [أ. ح. ز.]. [و. ي. ه.]. [ب. ر.]. [ي. ه. و. ر. م.]. [م. ل.]
- 9 [د.]. [ب. ي. ت.]. [ر. د. و. د.]. [و. أ. ش. م.]. [ ]
- 10 [ي. ت.]. [أ. ر. ق.]. [ه. م. ل.]. [ ]
- 11 [أ. ح. ر. ن.]. [و. ل. ت. -]. [م.]
- 12 [ل. د.]. [ع. ل.]. [ي. ش. ر. أ. ل.]. [ ]
- 13 [م. צ. ר.]. [ع. ل.]. [ ]

الترجمة:

١. [كنت قائداً على عبيد الملك وقاضياً له]
٢. وحزاً [ئيل]، ضربه أبي [عندما قاتل ضد أبي]

Jan-Wim Wesselius, «The First Royal Inscription from Ancient Israel: The Tel Dan (٤) Inscription Reconsidered,» *Scandinavian Journal of the Old Testament*, vol. 13, no. 2 (1999), pp. 163-186.

٣. واضطجع مريضاً، فعاد أبي إلى مدينته. ملك إسـ

٤. رائيل كان قد حلّ في أراضى أبي. ولكن هدد جعلني ملكاً

٥. ومشى هدد أمامي، فغادرت [...] [..]

٦... مملكتي وقتلت ملكين جهزا آلاف العر

٧. بات وآلاف الفرسان [قتلت يورام ابن [آخاب]

٨. ملك إسرائيل وقتلت أحزيا هو ابن [يورام ملـ ]

٩. لك بيت داود، وأسلمت [ ]

١٠. أراضيهـم إلى [ ]

١١. آخر و.. [ملـ]

١٢. لك على اسر[ائيل ]

١٣. الحصار على

### هوية صاحب النص:

من الواضح أن إعادة بناء مضمون فجوات النص هي على جانب كبير من الأهمية بالنسبة إلى عملية التفسير. بالنسبة إلى ناشري النص بيران ونافه فإن صاحب هذا النصب الحجري هو حزائيل ملك آرام دمشق. وقد وضع نصبه في تل دان إحياءً لذكرى انتصاره على كل من يورام ملك إسرائيل وأحزيا ملك «بيت داود». وبالنسبة إلى الباحث فيسيليوس، فإن المتكلم في النص هو ياهو ملك إسرائيل. علماً بأن اسمي الملكين حزائيل وياهو غير موجودين في السطور المتبقية من النص. أما الباحث الهولندي الآخر بوب بيكينغ (Bob Becking) من جامعة اوترخت (Utrecht)<sup>(٥)</sup> فيرفض نظرية فيسيليوس ويناقش الأسباب المرجحة للحديث عن أكثر من نقش. وأخيراً يقترح الباحث جيرشون غاليل<sup>(٦)</sup> أن يكون صاحب النقش هو بن هدد ابن حزائيل. وبذلك يمكن للنقاش أن

---

Bob Becking, «Did Jehu Write the Tel Dan Inscription,» *Scandinavian Journal of* (٥) *the Old Testament*, vol. 13, no. 2 (1999), pp. 187-201.

Gershon Galil, «A Re-Arrangement of the Fragments of the Tel Dan Inscription (٦) and the Relations between Israel and Aram,» *Palestine Exploration Quarterly*, vol. 133 (2001), pp. 16-21.

يستمر لسنوات عديدة أخرى بسبب الفجوات الواسعة في هذا النقش، والتي تسمح للباحثين بالاعتماد على خيالهم الخاص.

### داود أم «بيت داود»

بعد ذلك كله يتبقى السؤال الأهم: هل هنالك إشارة في النص إلى الملك داود؟ دعونا نركز فقط على السطرين ٨ و ٩ من القطعة الأولى حيث ورد تعبير «بيت داود»، ونعود لمراجعة ترجمتها بعيداً عن أية إعادة بناء للنص:

מלך . ישראל . וְהַתָּא

ד . בִּית־דָּוִד . וְאִשָּׁם ]

نلاحظ هنا أن تعبير ملك إسرائيل قد ورد في السطر رقم ٨، ثم تلاه مباشرة تعبير «بيت داود» في السطر رقم ٩. وهذا ما يعطي الانطباع للوهلة الأولى بأن المقصود ببيت داود هو، بدون شك، مملكة يهوذا المعروفة لنا من كتاب العهد القديم. ربما لهذا السبب قام معظم من ساهم في الجدل الدائر بإعادة بناء الفجوة الواقعة قبل **בִּית־דָּוִד** على هذه الطريقة [מלך] . الأمر الذي جعل ملك إسرائيل وملك يهوذا يظهران في النقش نفسه.

لربما يتساءل المرء: لماذا جرت كتابة «بيت داود» في كلمة متصلة «ب ي ت د و د»، بدلاً من يهوذا؟

إن اسم «إسرائيل»، أو بالتعبير الأكاديمي الحديث «المملكة الشمالية»، يظهر عادة في المدونات المعاصرة لها إما من خلال تعبير «بيت عُمرى» (بالأكادية بيت خومريا (Bīt Humriya))، أو السامرة (سامارينا (Samarina)) نسبة إلى عاصمة المملكة. وهنا يجب أن نلاحظ أن تعبير «بيت عُمرى» المستخدم في المدونات الآشورية غير مستعمل بتاتاً في نصوص العهد القديم التي استخدمت إما كلمة إسرائيل أو السامرة أو أفرايم في الإشارة إلى المملكة الشمالية. والكلمة الأخيرة «أفرايم» غير مستخدمة خارج النص التوراتي.

في نقش ميشع الشهير الذي تركه ملك مؤاب المدعو ميشع، والذي

يعود تاريخه إلى القرن التاسع قبل الميلاد، جرى استخدام كلمة «عمري» بطريقتين؛ فهو يدل على اسم علم من جهة، هو ملك إسرائيل، ومن جهة أخرى على اسم مملكة إسرائيل، كما هو الحال في المدونات الآشورية. فقد ورد في النص أن: «عمري قد احتل كل أرض مهدبا - عاصمة مؤاب - وأقام بها في أيامه ونصف أيام ابنه، أربعين سنة» (السطران السابع والثامن من النص). فكيف يقيم عمري في أرض مهدبا خلال أيامه وأيضاً خلال نصف أيام ابنه الذي وليه على العرش بعد وفاته، إذا كانت الكلمة تدل على شخص؟

إذا كان هنالك من تقابل أراداه كاتب النقش بين «ملك إسرائيل» في السطر ٨ وملك يهوذا في السطر ٩ (هذا إذا كان النقش يشير إليه) فإن مثل هذا التقابل ينبغي أن يرد على الوجه التالي:

«ملك إسرائيل... ملك يهوذا».

أو: «ملك بيت عمري... ملك بيت داود».

وهناك مشكلة أخرى تتعلق بطريقة كتابه «بيت داود»، حيث كتبت بالآرامية على أنها كلمة واحدة: «ب ي ت د و د»، ولم يستخدم الكاتب النقطة التي تفصل عادة بين الكلمات في الخط الآرامي: «ب ي ت. د و د». وهذه مسألة جديرة بالملاحظة لأن النص التوراتي في استخدامه لكلمة «بيت داود» في الإشارة إلى مملكة يهوذا، قد أوردتها دوماً في كلمتين «ب ي ت / د و د». كما أن النص التوراتي لم يستخدم كلمة ملك مضافة إلى «بيت داود» أو «بيت عمري»، كأن يقول «ملك بيت داود» أو «ملك بيت عمري». وفي أي موضع ورد فيه تعبير «بيت داود» فإنه يرد للدلالة على السلالة الملكية التي أعطت اسمها للمملكة، وذلك بالطريقة نفسها التي استخدمتها النصوص الآشورية للدلالة على مملكة إسرائيل التي وصفتها ببيت عمري. فالدولة هنا تستمد اسمها من اسم السلالة الحاكمة أو من اسم مؤسسها، حقيقياً أكان أم خرافياً.

وعلى هذا، فإن القائد العسكري ياهو، الذي اغتصب العرش من يورام آخر ملوك أسرة عمري، يدعى في نص آشوري بابن عمري، رغم أنه لا يمت إلى الملك عمري بصلة. وفي نصوص الشرق القديم، من عصر الحديد، لدينا العديد من الأمثلة عن استخدام الاسم السلالي الملكي في الإشارة إلى المملكة ذاتها. من ذلك على سبيل المثال مملكة «بيت عديني» الآرامية، ومملكة «بيت



جوشي» الآرامية أيضاً. وفي جميع الحالات فإن الاسم يكتب بكلمتين منفصلتين لا بكلمة واحدة، سواء كتب بالآرامية أم بالأكدية، لأن الأكادية تستخدم أيضاً فاصلاً بين الكلمات كما الآرامية ( - . - .). أسماء الأماكن فقط تكتب عادة بكلمة واحدة مثل «بيت إيل» التي تكتب «ب ي ت إل» ودون فاصل بين الكلمتين.

مثل هذه الملاحظات قادت بعض الباحثين، ومن بينهم أنا والزميل توماس تومبسون إلى طرح احتمال مفاده أن نقش تل دان ربما لا يأتي على ذكر «بيت داود» بالمعنى التوراتي<sup>(٧)</sup>. فلربما لم تكن الكلمة أكثر من إشارة إلى مكان جغرافي قريب من تل دان. ولربما كانت أيضاً اسماً لشيء ما، كأن يكون معبداً مكرساً لإله يدعى «دود»، وهذا ما رجحه الباحث غستا أهلستروم (Gsta Ahlström) اعتماداً على دراسته لأسماء العلم العبرية. وفي هذا المجال يقارن بعض الباحثين هذا الموضوع من نقش تل دان بما ورد في نقش ميشع ملك مؤاب، حيث يتباهى الملك في السطر ١٢ من النص بأنه قد أزاح من مكانه في بلدة عطروت شيئاً يدعوه «مذبح دود» (אֲרָאֵל דֹּדָה). ونحن لا نعرف ما إذا كان هذا الشيء عبارة عن نمط معين من المذابح، أو أنه عبارة عن مذبح مكرس لإله اسمه «دود». على أية حال فإن هذا المقطع من نقش ميشع يدلنا على أن تعبير «دود» لا يدل أينما ورد على الملك داود التوراتي. وربما لم يكن بيت الملك داود هو المعنى في نقش تل دان.

على أن معظم الناس، غير قلة من المتخصصين، لن يقبل تفسيراً لا يرى في تعبير بيت داود الوارد في نقش تل دان، شيئاً غير بيت الملك داود التوراتي، وذلك لسببين؛ السبب الأول هو التقابل بين كلمة «إسرائيل» في السطر الثامن وكلمة «بيت داود» في السطر التاسع. والسبب الثاني هو أنه من طبع البشر تفضيل ما يؤيد معارفهم السابقة لا ما يتعارض معها. وهذه نقطة سوف أعود إليها في ملاحظاتي الختامية.

### هل هو نقش أصيل أم مزيف؟

أصاب القلق كثيراً من الباحثين التوراتيين عندما بدأ بعض الباحثين يشكك

---

Niels Peter Lemche and Thomas L. Thompson, «Did Biran Kill David? The Bible (v) in the Light of Archaeology,» *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 64 (1994), pp. 3-22.

في صحة وأصالة نقش تل دان. وكان اثنان من هؤلاء المشككين قد وضعوا نفسيهما في مقدمة الهجوم، وهما فرد كراير والمستشرق الإيطالي جيوفاني غاربيني (Geovani Garbini)، الذي اعتُبر من قبل أوساط الدراسات التوراتية بمثابة الخوارجي الرجيم، بعد أن نشر كتابه المعروف *History and Ideology in Ancient Israel* عام ١٩٨٦. وعلينا هنا ألا ننسى بأن غاربيني هو باحث على درجة عالية من الكفاءة في اللغات السامية الغربية بما فيها الآرامية.

لقد عبّر غاربيني عن اقتناعه التام بأن نقش تل دان هو نص مزور. وجدال غاربيني هنا معقد ومتشعب، نكتفي منه بالإشارة إلى ملاحظاته الأكثر أهمية وصلة بالموضوع. فهو يرى أن الحالة المادية للنصب الحجري هي أفضل من أي نصب آخر ينتمي إلى تلك الفترة. إنه يبدو وكأنه نصٌ نُقش حديثاً. أما لغته فأرامية ذات طابع عام، أي إنها تحتوي على ذخيرة من الكلمات المتداولة في غير العصر الذي ينتمي إليه النقش، قدر احتوائه على كلمات تنتمي إلى عصره.

ومن ناحية ثانية يرى غاربيني تشابهاً في أسلوب التعبير والأفكار بين نقش تل دان ونقش ميشع ملك مؤاب. وهذا يعني أن الشخص الذي كتب نص تل دان كان مطلعاً على نص ميشع، وأنه قد قلد العديد من جملته وعباراته. ولعل مقارنة نص القطعة A، من النقش بالجزء الأول من نقش ميشع، تظهر مدى التشابه الكبير بينهما:

### نقش ميشع

أنا ميشع ملك مؤاب من ديبان  
أبي ملك على مؤاب ثلاثين سنة، وأنا ملك  
بعد أبي، وبنيت هذه المرتفعة للإله كموش  
لأنه أعانني على كل الملوك ونصرني على أعدائي. أما عمري  
ملك إسرائيل، فإنه أذل مؤاب أياماً كثيرة  
فخلفه ابنه وقال: سأذل مؤاب في أيامي  
فنظرت إليه وإلى بيته، وإسرائيل انمحق إلى الأبد  
لقد احتل عمري أرض مهدبا، وأقام بها في أيامه  
ونصف أيام ابنه أربعين سنة. ولكن كموش أرجعها في أيامي

وملك إسرائيل بني «عطروت». فحاربته وأخذتها  
وقتل كل أهل المدينة، وجئت من هناك برئيسهم  
أريئيل وسحبته أمام كموش «بقيوت»، وأسكنت  
بها أهل «شران» وأهل «محرث». فقال لي كموش:  
اذهب وخذ «نبة» من إسرائيل. فسرت في الليل  
وأخذتها، وقتلتهم جميعاً، سبعة آلاف رجل.. الخ

### نقش تل دان «A»

١. [ ] .. [ ]
٢. [ ] أبي .. [ ] اسـ
٣. رائيل كان في أرض أبي [ ]
٥. أنا، وهدد يمشي أمامي [ ]
٦. مليكي وأنا قتلنا ملـ[ك] عر
٧. بات وآلاف الفرسان [ ]
٨. ملك إسرائيل وقتلت [ ]
٩. . . . بيت داود وأسلمت [ ]
١٠. أراضيهم كانت [ ]
١١. آخرو [ ]
١٢. فوق [ ]
١٣. الحصار على [ ]

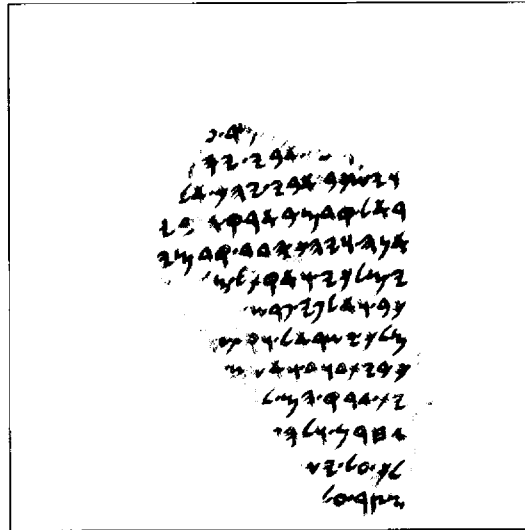
أما الباحث كراير فيبني نظريته في تزوير النص اعتماداً على فحصه المباشر لقطع النقش في متحف إسرائيل. وقد بسط نظريته هذه في محاضرة شفوية ألقاها في ندوة متخصصة بكونهاغن منذ عدة سنوات، حيث وزع على الحضور صورة فوتوغرافية التقطها زميله الأمريكي رونالد غميركن (Ronald Gmyrkin) للقطع في متحف إسرائيل بالقدس. تُظهر الصور الجوانب

المكسورة من القطعة «A» وعليها آثار من الإزميل الذي استخدمه من كتب النقش على الحجر، بحيث إن رسم بعض الحروف قد استمر من السطح الأمامي للنقش إلى الجانب المكسور. وبما أنه من المفترض أن الكاتب قد نقش نصه على سطح النصب قبل أن ينكسر، فإن مثل هذه البقايا على الجوانب المكسورة لا يمكن أن تدل إلا على أن الكتابة قد حصلت على قطع مكسورة من حيث الأصل، وأنها حديثة العهد. وعلى الرغم من أنني لم أتمكن من الحصول على نسخ من صور كراير هذه أثناء عكوفي على إعداد هذه الدراسة، إلا أن تفحص بعض الصور الأخرى المتداولة للنقش يمكن أن يقدم دعماً لوجهة نظر كراير. ولقد أعددت العينة الموضحة أدناه، وعليها عددٌ من المناطق التي استمر فيها خط الحرف من السطح إلى الجانب. فإذا كانت هذه الملاحظات صحيحة، فإنها تدل على أن أحداً ما قد زور النص، ثم تسلل إلى موقع تنقيبات «Avraham Biran» ودسه هناك ليجعل المتقبين يعتقدون بانهم قد عثروا على أثر قديم وأصيل.

دعونا نتفحص معاً بعض مواضع النقش التي يمكن أن تدل على التزوير في القطعة «A»، وننظر أولاً إلى البقية المتبقية من السطر الأول.

### الشكل رقم (٢ - ١١)

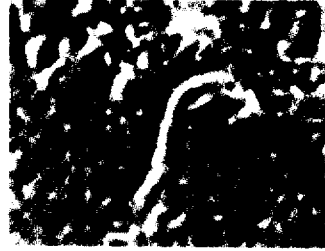
#### مواضع التزوير في القطعة (A)



إن الحرف المشار إليه بسهم قد قُرى على أنه حرف ميم. وهو يكتب بالآرامية على الشكل التالي 𐤎 ونلاحظ من الشكل أعلاه، ومن الصورة الفوتوغرافية أدناه كيف أن بعض الأطراف العليا للحرف قد استمرت باتجاه الجانب المكسور. الشكل رقم (٢ - ١٢).

الشكل رقم (٢ - ١٢)

محاولة تزوير الحرف ميم



ولعل الصورة الأخرى أدناه، بالأبيض والأسود، تعطي فكرة أوضح عن وضع الحرف.

الشكل رقم (٢ - ١٣)

صورة أوضح للحرف ميم



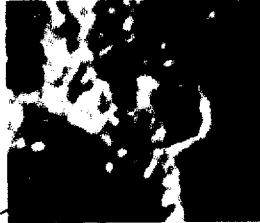
لدينا حالة أخرى أيضاً تتعلق بالحرف قاف، ويكتب بالآرامية على الشكل التالي 𐤒. نلاحظ من الشكل رقم (٢ - ١١) سابقاً، ومن الصورة الفوتوغرافية أدناه أن هذا الحرف يقع على حافة الكسر اليساري وأن خط الكسر قد مر من مركزه. (الشكل رقم (٢ - ١٤)) ومع ذلك فإن الحرف يستمر على الوجه

المكسور حيث لا يتوقع أحد أي أثر له. ولعل الصورة بالأبيض والأسود تعطي فكرة أوضح عن وضع هذا الحرف. الشكل رقم (٢ - ١٥).

الشكل رقم (٢ - ١٤)  
محاولة تزوير الحرف قاف

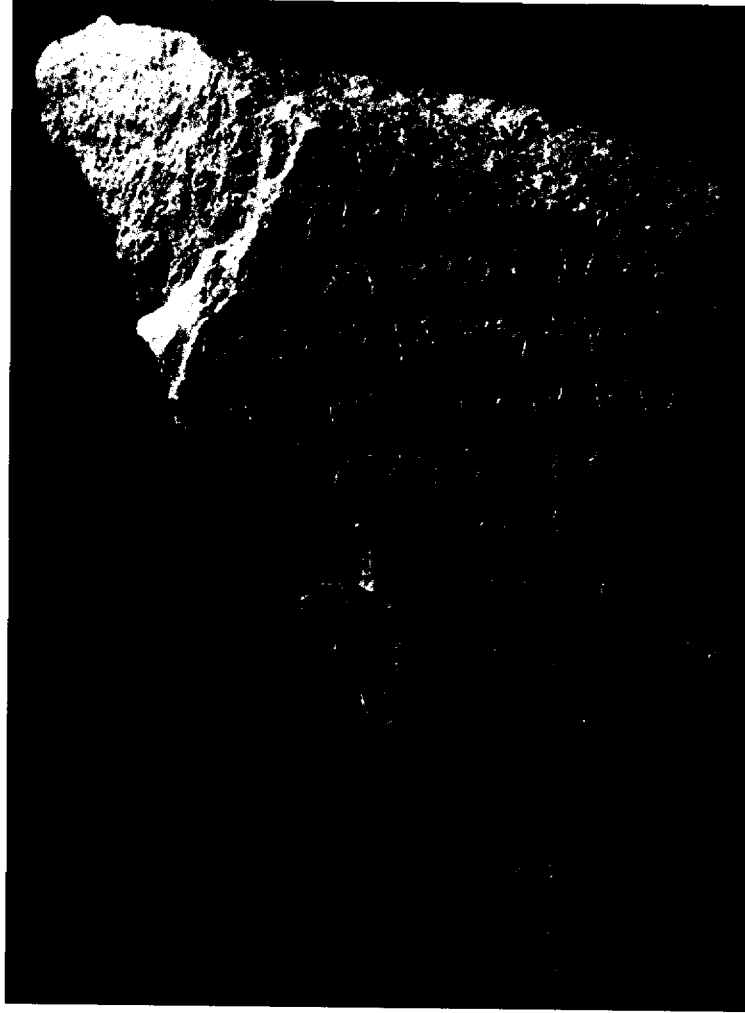


الشكل رقم (٢ - ١٥)  
صورة أوضح للحرف قاف



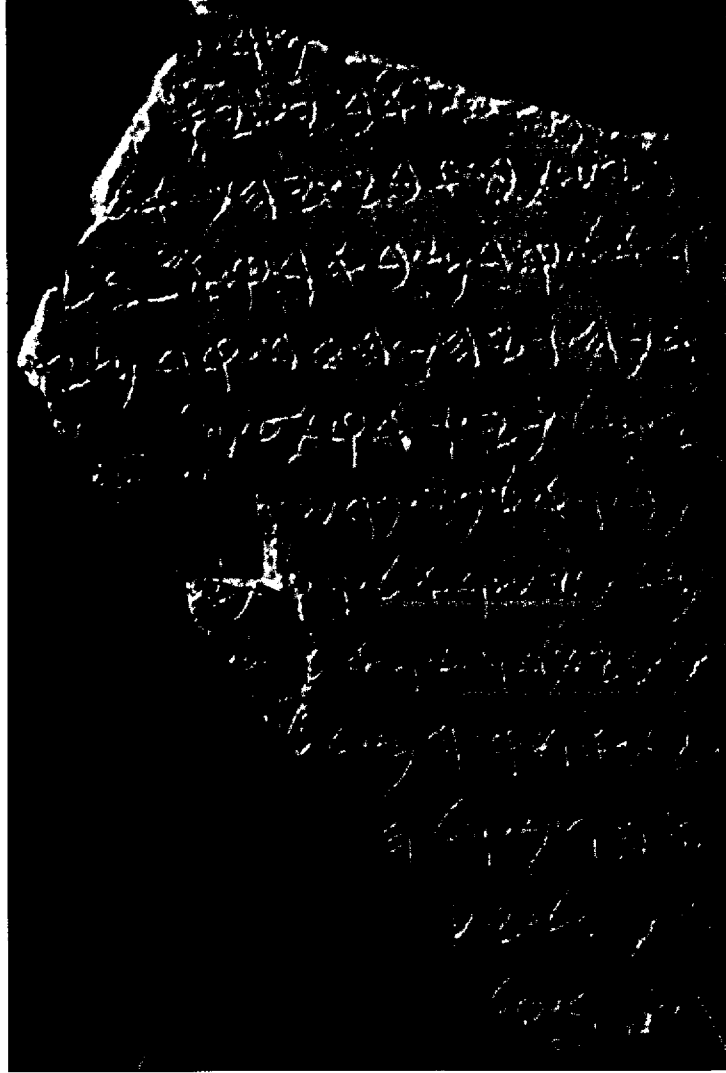
دعونا نبقى الآن مع القطعة «A»، ونبحث عن النقطة الوسطى فيها بالنسبة إلى السطح المستخدم للكتابة. إن مثل هذه النقطة يحددها تصالب الخطين الأحمرين اللذين يصلان بين الزاويتين العلويتين والزاويتين السفليتين للسطح. ونلاحظ هنا أن المركز يقع في القسم الأسفل من النص، تاركاً كلمة، "بيت داود" قريبة من نقطة تقاطع الخطين. ونلاحظ أيضاً من خطنا المرجعي الثالث (وهو باللون الأزرق) أن جملة "ملك إسرائيل" و "بيت داود" تقعان على مسافة بعيدة نسبياً من المركز الذي حددناه بهذه الطريقة. الشكل رقم (٢ - ١٦).

الشكل رقم (٢ - ١٦)  
النقطة الوسطى للكتابة في سطح القطعة (A)



ولكن دعونا على سبيل التجريب نحاول إيجاد المركز الطبيعي للنقش، أي بؤرة التركيز عندما نلقي نظرة إجمالية على النقش. عند ذلك يتضح لنا أن كلتا العبارتين «ملك إسرائيل» و «بيت داود» تقعان في المركز تقريباً، كما هو واضح من الصورة أدناه. علماً بأنني في هذه الصورة قد أزحت كل الأطراف الخارجية التي تقع خارج المساحة المنقوشة.

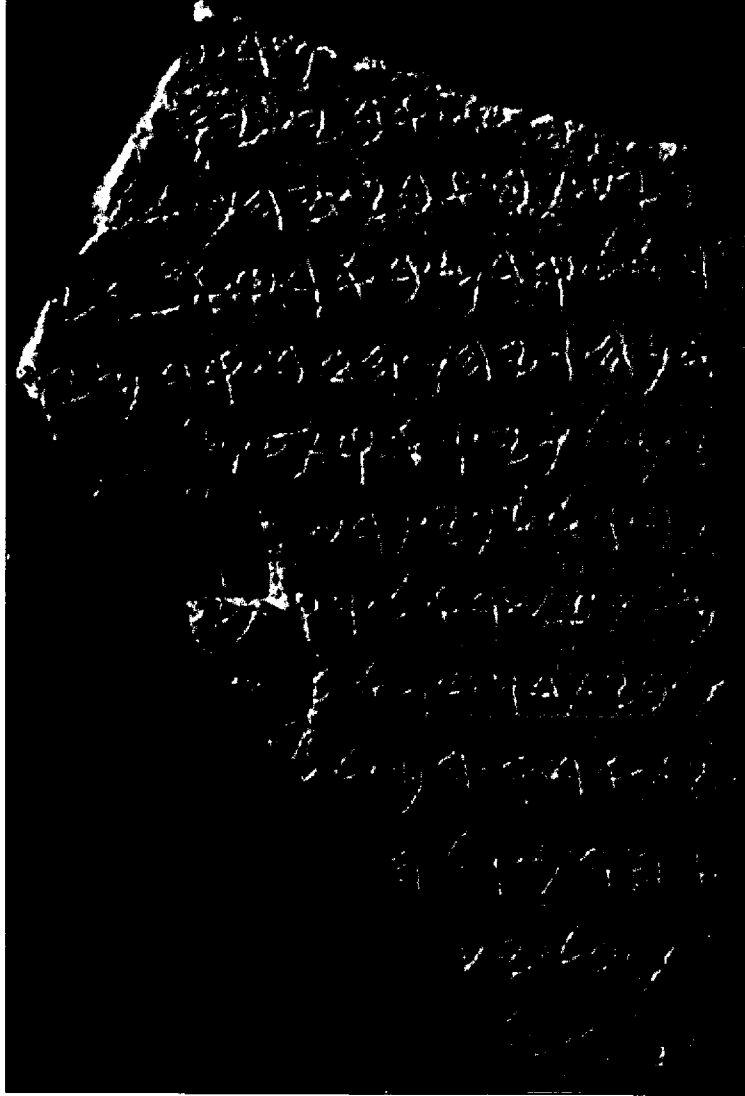
الشكل رقم (٢ - ١٧)  
محاولة لإيجاد المركز الطبيعي للنقش في القطعة (A)



فإذا نحن رسمنا على السطح نظاماً آخر من الخطوط الأفقية والשאقولية،  
يدهشنا أن نجد أن العبارات المهمة في النص توجد عند بؤرة النظر، في  
المكان الذي يجلب انتباه الناظر أكثر من غيره، وبطريقة لا يمكن معها تجاهل  
مركزيتها بالنسبة إلى النقش. على ما نشاهد أدناه.



الشكل رقم (٢ - ١٨)  
مركزية النقش من وجهة أخرى



كل هذا قد يكون من قبيل المصادفات. ولكن كثرة المصادفات في هذا  
النقش من شأنها إثارة الشكوك. إنه أكمل من أن يكون حقيقياً.  
أعود إلى مسألة آثار إزميل النقاش، وأقول بأنني بعد أن تفحصت النقش

في متحف إسرائيل ثلاث مرات، لا أستطيع نفي احتمال مفاده أن آثار الإزميل على الجوانب المكسورة ربما كانت نتيجة لتعرض النصب قديماً للكسر عن طريق وضع إزميل في تلك النقاط ذاتها وضربه بالمطرقة، الأمر الذي أدى إلى ترك آثار على الجوانب المكسورة.

## نتائج

أخيراً علي أن أعترف بأن شبكة الخطوط التي رسمناها على الصور الفوتوغرافية أعلاه قد تخلق مشكلة. ولكن البرهان على زيف النص يتطلب حججاً أقوى من ذلك. والحجج التي قُدمت حتى الآن، سواء من غاريني أو من غيره، ليست من القوة بحيث تخلق الاقتناع لمن لا يريد التصديق أصلاً.

والأمر نفسه ينطبق على تفسير عبارة «بيت داود». لأنه إذا ما شاء أحد ما أن يرى فيها إشارة فعلية إلى بيت الملك داود، فإن على البرهان المعاكس أن يكون قوياً بما فيه الكفاية للتأثير على ذلك الشخص. والحق يقال بأننا حتى الآن لم نتوصل إلى مثل هذا البرهان، وحججنا هي من النوع الذي يقنع شخصاً راعباً فعلاً في التصديق.

في النهاية لابد لنا من طرح سؤال مفاده: هل للنقش تل دان أهمية في دراستنا لتاريخ إسرائيل؟ في الجواب عن هذا السؤال سنفترض أن النقش أصيل إلى أن يتم البرهان على العكس.

مما لاشك فيه أن النقش يحتوي على معلومات تاريخية مهمة، لأنه يصف مواجهات عسكرية هي على الأغلب بين مملكة آرام دمشق ومملكة إسرائيل. ومع ذلك فإن هوية صاحب النقش وهوية الملك المذكور فيه، سوف تبقى مسألة مفتوحة للنقاش.

ولكن المسألة المهمة التي يثيرها نقش تل دان هي: هل الملك داود شخصية حقيقية فعلاً؟ وهل يذكر النقش فعلاً ذلك العاهل الذي حكم على مملكة كل إسرائيل الموحدة وفقاً للرواية التوراتية؟ مرة أخرى نقول بأن ٩٠ بالمئة من الناس العاديين سوف يوافقون على أن النقش يقول ذلك. وهم في ذلك (وبعض البحاث أيضاً) لا يابھون لحقيقة أن «البيت» ليس شخصاً. «وبيت داود» لا يمكن أن يكون الملك داود أو أي شخص آخر يحمل الاسم نفسه. فالتعبير لا يدل على أكثر أو أقل من «بيت»، سواء كانت فيه إشارة إلى بيت

فعلي أو إلى أسرة، أو سلالة ملكية، أو أي شيء آخر جرت تسميته تيمناً بسلف مؤسس مزعوم.

كما وباستطاعتنا القول بأن نقشاً يذكر «بيت داود» يرجع بتاريخه إلى الفترة ما بين ٨٥٠ و ٧٠٠ ق.م. (وخصوصاً إذا كان يرجع فعلاً إلى القرن التاسع ق.م.). من شأنه ترجيح وجود خلفية تاريخية من نوع ما لداود التوراتي، ولكنه لا يبرهن على وجود لمثل هذه الشخصية التاريخية. وهنا يمكننا التفكير بعدد من الطرق الأخرى لفهم هذه الحروف الثلاثة «دود». بعض هذه الطرق مهم عندما نأتي لبحث مسألة داود التوراتي. فهل كان داود ملكاً من لحم ودم، أم شخصية بطولية من ماض ضبابي مغرق في القدم، أم إلهاً تم تبنيه من قبل سلالة حاكمة باعتباره المؤسس الأول لتلك الأسرة؟

سوف أتوقف ببحتي هذا عند هذه النقطة، ولا أتجاوزها لبحث مسألة تاريخ إسرائيل أو فلسطين في القرن العاشر قبل الميلاد. وهي مسألة ما زالت موضع جدل الباحثين الذين لم يتوصلوا حتى الآن إلى أي اتفاق بشأنها.

## الفصل الثالث

### حدود متوسعة:

### تطور أورشليم في عصر الحديد

مارغريت شتاينر (\*)

مدخل:

في عام ١٩٥٢، نشر الأب سيمونز (Simons) كتابه المشهور أورشليم في العهد القديم<sup>(١)</sup> الذي احتوى على تجميع وتصنيف لكل الدراسات الكتابية والأركيولوجية التي أنجزت قبل الحرب العالمية الثانية بخصوص أورشليم. وقد بقي كتاب سيمونز بمثابة المرجع الرئيس للمؤرخين والأركيولوجيين والباحثين الكتابيين حتى مطلع الستينيات. وفي عام ١٩٦١ ابتدأت عالمة الآثار البريطانية كاثلين كينيون (Kathleen Kenyon) بالتنقيب في موقع أورشليم بالتعاون مع أ.د. توشينغهام (A. D. Tushingham)، وبير دو فو (Père de Voux) وأخذت المعلومات الجديدة حول أورشليم القديمة بالتوفر تدريجياً. لقد وصفت كينيون الأسباب التي حدثت على تركيز اهتمامها على أورشليم بالكلمات التالية «عندما أنهى معهد الآثار البريطاني عام ١٩٥٨ تنقيباته في أريحا، لم يكن اتخاذ القرار بخصوص موقع التنقيب اللاحق بالمهمة السهلة بالنسبة إليه، فلقد حققت تنقيبات أريحا نجاحاً جعلنا نتخوف من أن يؤدي التنقيب في أي مكان آخر إلى نتائج هزيلة. أخيراً بدا أن موقع أورشليم هو الوحيد القادر على منافسة أريحا في الأهمية»<sup>(٢)</sup>.

---

(\*) أستاذة في جامعة ليدن.

Jan Jozef Simons, *Jerusalem in the Old Testament* (Leiden: Brill, 1952). (١)

Kathleen M. Kenyon, «Biblical Jerusalem», *Expedition* (Fall 1962), p. 32. (٢)

كانت فكرة كينيون هي تطبيق طريقتها المشتركة مع ويلر (Weeler) في الدراسة الستراتيغرافية المتأنية التي أثبتت نجاحاً في أريحا، على موقع أورشليم الذي يتصف بأوضاع أكثر تعقيداً. وبهذه الطريقة كانت واثقة من الإجابة عن كل لغز خاف حتى الآن، وبشكل قاطع. من هذه الألغاز غير المترابطة مع بعضها: لماذا كان المصدر الوحيد لماء الشرب في أورشليم القديمة يقع خارج أسوارها؟ إلى أي تاريخ تعود تحصينات التل الجنوبي الشرقي (موقع أورشليم القرن العاشر وما سبقه)؟ إلى أي تاريخ تعود توسعات المدينة القديمة باتجاه التل الغربي<sup>(٣)</sup>؟ لهذا الغرض فقد ابتدأت كينيون بحفر مربعات صغيرة فوق كامل موقع أورشليم القديمة (إلى الجنوب والجنوب الغربي، من السور الجنوبي للحرم الشريف).

وعلى عكس المنقبين من قبلها، لم تكن كينيون عالمة آثار توراثية، أي منقبة تقوم ببحثها الأركيولوجي كجزء من اهتماماتها ودراساتها الكتابية، فعلم الآثار في فلسطين كان بالنسبة إليها فرعاً من علم الآثار العالمي، مهمته معرفة العالم القديم من خلال البحث المنهجي والتطبيق الصارم للطرائق العملية. من هنا فإن غايات كينيون لم تكن ذات صلة بالكتاب المقدس، وإنما تاريخية بالمعنى الواسع للكلمة.

لسوء الحظ، فإن هذه التنقيبات التي استمرت حتى عام ١٩٦٧ لم تحسم الخلافات التي كانت قائمة قبلها. كانت نقطة الضعف الرئيسية في طريقة كينيون، قيامها بالتنقيب من خلال حفر مربعات صغيرة متباعدة، ودون كبير اهتمام بالوحدات المعمارية المتكاملة، وكذلك اعتمادها بشكل دائم مبدأ: «Pars-Pro-toto»، أي إذا لم تجد ضالتك في هذه المساحة الصغيرة فإنك لن تجدها أبداً. ومخلفات طريقة كينيون مازالت ماثلة للعيان في تربة الموقع المقلوبة باضطراب هنا وهناك. وفي النتيجة فإن الأسئلة المهمة، مثل متى أخذت المدينة بالتوسع فوق التل الغربي؟ بقيت بدون جواب حاسم.

بعد عام ١٩٦٧ جرت تنقيبات واسعة النطاق في الموقع، من قبل المنقبين الإسرائيليين. فقد نقب ب. مازار (B. Mazar) في مساحات واسعة على مقربة من الحرم الشريف (١٩٦٩ - ١٩٧٨). أما إيغال شيلوه

---

Kathleen M. Kenyon, *Digging Up Jerusalem* (London: Benn, [1974]), pp. 47-54. (٣)

(Y. Shiloh) فقد التفت مرة أخرى إلى التل الجنوبي الشرقي (١٩٧٨ - ١٩٨٥) متابعاً ما بدأت كينيون وماكالистер (R. Macalister) من قبلها. بينما أخذ أفيغاد (N. Avigad) على عاتقه مهمة استكشاف منطقة الحي اليهودي في القدس. وكما نلاحظ، فإن بعض هذه المناطق لم يجر الحفر فيها من قبل.

وقد تميزت هذه التنقيبات بالتنظيم العالي، وبالأستخدام المكثف للمعدات التقنية، وتفضيل الكشف عن مساحات واسعة من الأرض، مع إعطاء مزيد من العناية للبنى المعمارية على حساب الستراتيغرافيا (Stratigraphy)، وجمع بقايا أوعية فخارية كاملة من الأرض بدلاً من التحليل التفصيلي الدقيق للكسرات المتفرقة. وكان هدفهم الرئيس هو إعادة بناء تاريخ قومي يمكن مشاهدته على أرض الواقع من خلال أوابد يمكن للجميع زيارتها. أما الفترة التي جرى التركيز عليها فهي الفترة المدعوة بفترة الهيكل الأول، وما تلاها بعد السبي مما يدعى بفترة الهيكل الثاني، وهما تشتملان على عصر الحديد والعهد الهيروري. وعلى الرغم من أن هذه التنقيبات قد أضافت الكثير إلى معلوماتنا بخصوص أورشليم، إلا أن الطريقة المتسارعة في الحفر بمساعدة فريق من المتطوعين غير المتخصصين قد قادت إلى تفسيرات مستعجلة وخلافية.

خلال الفترة العظمى من تاريخها القديم لم تكن أورشليم قائمة ضمن حدود الأسوار الحالية للقدس القديمة، وإنما على التل الجنوبي الشرقي من مرتفعات القدس، والذي مازال يدعى في علم الآثار بمدينة داود. ولو أن داود قد بعث اليوم فإنه لن يتعرف على الموقع، لأن المشهد في أيامه كان مختلفاً تماماً. فقد كان الوادي الشرقي للتل (قدرون) يهبط إلى عمق ١٥ متراً، وكان المنحدر أكثر وعورة وصعوبة أصعب. أما الطريق المحاذي للبيوت فلم يكن طريقاً بل وادياً يدعى في أيام المؤرخ اليهودي يوسفوس (الربع الأخير من القرن الأول الميلادي) بوادي صانعي الجبن. إن أحداث التدمير التي تعاقبت على أورشليم قد عملت على طمر الأودية من حولها ومراكمة طبقات من الردميات بسماكة عشرة أمتار على منحدرات التل.

إن التنقيبات العديدة الواسعة التي أجريت في موقع أورشليم منذ أواخر القرن التاسع عشر، قد أثبتت دون لبس أن أورشليم القديمة قد بنيت على التل الجنوبي الشرقي قرب نبع جيحون. فخلال عصر البرونز المبكر، ومنذ حوالي عام ٣٠٠٠ ق.م.، أقام عدد قليل من الناس على التل في دور متواضعة وكان

لهم مصلى صغير وتركوا لنا بعض القبور. خلال عصر البرونز الوسيط (١٩٥٠ - ١٦٠٠ ق.م.) قامت للمرة الأولى هنا مدينة مسورة على مقربة من النبع. وفي هذه المقالة سيكون تركيزنا منصّباً على تطور مدينة أورشليم خلال عصر الحديد (١٢٠٠ - ٥٨٧ ق.م.)، وفي اعتماد حصري على البقايا الأثرية التي أظهرتها التنقيبات.

### أورشليم في عصر الحديد الأول: مجرد حصن

إن الصورة التقليدية (التوراتية) عن أورشليم خلال عصر الحديد الأول (١٢٠٠ - ١٠٠٠ ق.م.)، هي صورة مدينة صغيرة قوية التحصينات يسكنها اليهوديون من أهلها الأصليين، وعاصمة لدولة - مدينة مستقلة. وقد استولى على المدينة في ما بعد الملك داود وجعلها عاصمة له. ونظراً لانعدام المصادر التاريخية المتعلقة بهذه الفترة من حياة أورشليم، تقريباً، فإن المصادر التوراتية قد استخدمت كمراجع تاريخية على الرغم من أن تأليفها يعود إلى مراحل متأخرة<sup>(٤)</sup>.

على أية حال فإن الاكتشافات الأثرية تقدم لنا صورة مختلفة. ففي موقع أورشليم بنيت مستوطنة سكنية جديدة على التل الجنوبي الشرقي. وقد عمد كل من كاثلين كينيون وإيغال شيلوه (Shiloh) إلى استكشاف سلسلة من التراسات على المنحدر الشرقي للتل مبنية بأحجار جدارية ضيقة تحتها ردم من التراب والأحجار. ولقد أقيمت هذه التراسات فوق بناء أقدم عثر فيه على جرة فخارية كاملة من النوع الذي يطلق عليه الآثاريون اسم الجرار المطوقة (أي التي صُنِعَ لها طوق عند العنق)، والتي عثر عليها عادة في مناطق المرتفعات الكنعانية سواء في غربي نهر الأردن أم في شرقيّه، ويعود تاريخها إلى عصر الحديد الأول. إن العثور على هذه الجرة تحت التراسات يعني أن تاريخ البنية التي فوقها لا يتعدّى عصر الحديد الأول. والتراتسات مؤلفة من سبع درجات تهبط المنحدر بعلو ٢٠ متراً على الأقل، ويحددها

---

M. Steiner, «Redating the Terraces of Jerusalem,» *Israel Exploration Journal*, (٤) vol. 44 (1994), pp.13-20, and H. J. Franken, «A History of Pottery and Potters in Ancient Jerusalem,» in: Kathleen M. Kenyon, *Excavations in Jerusalem, 1961-1967*, Copenhagen International Seminar; 9 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), vol. 3: *The Settlement in the Bronze and Iron Ages* by M. L. Steiner.

من جهة الجنوب جدار حجري أصم. وهذه الدرجات ضيقة العرض عدا الثالثة منها التي كانت من السعة بحيث تسمح بإقامة بنية معمارية عليها. إن الأبنية الهامة التي تتصل بهذه المنظومة التيراسية لا بد وأنها قد أنشئت على قمة التل. ولقد تم التأكد بشكل تام من تاريخ بناء المنظومة التراسية بتحليل الكسرات الفخارية التي وجدت في الردم الترابي تحتها، حيث تبين انتمائها إلى عصر الحديد الأول. إن كسرات فخارية من تنقيبات كاثلين كينيون قد جرى تحليلها من قبلنا أنا وزميلي فرانكن، وجرى نشر ذلك التحليل. كما أن كاهيل (Cahill) وتارلر (Tarler) اللذين عكفا على تحليل لقي من مكتشفات شيلوه في المنطقة «G»، قد توصلا أيضاً إلى إرجاع البنية التيراسية إلى عصر الحديد الأول<sup>(٥)</sup>.

تعتبر البنية التيراسية بمثابة إنجاز معماري مثير للإعجاب حقاً. ولكن السؤال المحير هو: لماذا أنشئت؟ ولماذا جرى بذل كل هذا المجهود الضخم؟

إن الدراسة المتأنية للطبقة الصخرية للتل استناداً إلى الخرائط القديمة وتقارير التنقيبات الأثرية السابقة، ربما قدمت لنا جواباً على ذلك. فعلى ذروة التل كان هنالك حيد أو حرف صخري ارتفاعه ثلاثة أمتار يمتد من أطراف المنحدر الشرقي نحو أطراف المنحدر الغربي، مشكلاً ما يشبه الحاجز الدفاعي الطبيعي لأية منطقة سكنية تليه نحو الجنوب. ولكن المشكلة كانت وجود صدع واسع صنعه العوامل الطبيعية خلف الحيد الصخري مباشرة<sup>(\*)</sup>، وهذا ما يشكل عقبة أمام الإفادة من الحيد كحاجز دفاعي بالنسبة إلى مستوطني عصر الحديد الأول، لا يمكن التغلب عليها إلا بردم الأخدود من أجل إتاحة مكان أوسع خلف الحيد لأغراض البناء. لم يواجه مستوطنو عصر البرونز الوسيط السابقون المشكلة نفسها لأن بلدتهم كانت تمتد جنوباً على مساحة لا بأس بها خلف الحيد، وكان لديهم مكان واسع لأغراض البناء. أما في عصر الحديد الأول فيبدو أنه كان لا بد من ردم الأخدود (وصولاً إلى أسفل التل) عن طريق إشارة تلك البنية التيراسية الضخمة. إن حاجة سكان عصر الحديد الماسة إلى

---

J. Cahill and D. Tarler, «Respons,» paper presented at: *Biblical Archaeology Today*, (٥) 1990: *Proceedings of the 2<sup>nd</sup> International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, June 1990* (Jerusalem: The Israel Exploration Society, 1993), pp.625-626.

(\*) يهبط على شكل أخدود من أعلى التل إلى أسفله (المترجم).



مساحة كافية خلف الحديد لإقامة المنشآت المعمارية، نابعة من أنهم لم يكونوا بصدد بناء بلدة كاملة، وإنما بصدد بناء منطقة صغيرة احتاجت في دفاعاتها الشمالية للاعتماد على الحديد الصخري الطبيعي. مثل هذه المنطقة ربما كانت مجرد قلعة مبنية بكل جهد وعناية، لم يسكنها عدد كبير من الناس، ولكنها كانت تسيطر على مساحة لا بأس بها من المناطق الزراعية من حولها. إذا صح هذا التفسير، فإن هذه القلعة هي المستوطنة الوحيدة المحصنة المعروفة لنا في مناطق المرتفعات الفلسطينية في عصر الحديد الأول.

أما الإجابة عن السؤال المتعلق بهوية بناء التيراسات فتبقى في حيز التخمينات، ففي زمن ما من عصر الحديد الأول استقرت مجموعة صغيرة من الناس قرب نبع جيحون، كان هدفها بناء حصن لأبناء قرية أو بلدة. وهناك أكثر من جماعة مرشحة لبناء مثل هذا الحصن. لدينا أولاً المزارعون المحليون المقيمون في المنطقة المحيطة بالموقع، ولكن هذه الفرضية هي الأبعد احتمالاً في رأينا، ولا يسندها سوى تماثل البقايا المادية التي عثر عليها في الردم التيراسي (ومعظمها من قطع الفخار) مع البقايا المادية في القرى المعاصرة لها.

أما التقنية الإنشائية التي استخدمت في بناء التيراسات فلا نعثر على شبيه لها في تلك القرى (عدا موقع جلوة)<sup>(٦)</sup>. ولدينا مرشح ثان يتمثل في القوة الإمبراطورية المصرية التي كانت في أواخر القرن الثالث عشر ق. م. تشدد قبضتها على فلسطين وتبني عدداً من القلاع في مناطق متفرقة مثل بيت شان وتل مور، إضافة إلى مقارّ قواتها على طول الطرق الرئيسة، كما هو الحال في مواقع أفيق وتل السعديات، وغيرها. ولكن الفخاريات ونمط العمارة التيراسية في موقع أورشليم لا تشف عن أية تأثيرات مصرية، على عكس قلاع ومقارّ إقامة مصرية أخرى. المرشح الثالث والأخير قد يكون من جماعات متمردة أو مرتزقة مجهولة الأصل، استقرت في المكان وعملت على تحصينه وبناء تلك البنية التيراسية، وذلك لملاءمة الموقع لعمليات شن الغارات وتحصيل الأتاوات. إن الاحتمال الأقوى في اعتقادي هو أن مصر كانت قد بنت ذلك الحصن لحماية الطرق العسكرية والتجارية باتجاه بيت شان ومواب. ولدينا

---

A. Mazar, «Iron I and II Towers at Giloh and the Israelite Settlement,» *Israel Exploration Journal*, vol. 40 (1990), pp. 77-101.

وثائق من الفترات الأسبق عن الاهتمام المصري بهذه المناطق، ولربما وضع المصريون في الحصن حامية من المرتزقة (اليوسيون؟). وعندما انسحب المصريون من المنطقة استمر هؤلاء المرتزقة في الإقامة في الموقع. في سياق عصر الحديد الأول، من الجائز أن قرية صغيرة قد اتصلت بالحصن، لأن بعض الآثار الدالة على السكن قد وجدت في القسم الجنوبي من المنحدر، تعود بتاريخها إلى القرن الحادي عشر قبل الميلاد.

### أورشليم في مطلع عصر الحديد الثاني: مركز إداري إقليمي

يشتمل عصر الحديد الثاني على الفترة الممتدة من ١٠٠٠ إلى ٥٨٧ ق.م. وهي الفترة التي شهدت تشكل مملكتي إسرائيل ويهوذا، والعديد من الممالك الأخرى المعاصرة لهما في فلسطين وشرقي الأردن. إن الصورة التقليدية التي تقدمها لنا أسفار العهد القديم عن أورشليم مطلع عصر الحديد الأول، مدينة داود وسليمان، هي صورة مدينة كبيرة جميلة، ذات تحصينات وقصور ومخازن، ومعبد رائع الصنعة. وفي المقابل، فإن مؤلفات صدرت حديثاً لتوماس تومبسون<sup>(٧)</sup> وديفيد جيمسون درايك<sup>(٨)</sup>، ترى أن أورشليم القرن العاشر ق. م. لم تكن أكثر من بلدة صغيرة لعبت دور السوق المحلي للمنطقة. ولربما كانت البلدة الرئيسية في دويلة صغيرة زراعية كانت قائمة منذ عصر البرونز الوسيط. إلا أن نتائج تحليل اللقى الأثرية التي توفرت لدينا من الموقع حتى الآن، تجعلنا في موقع أفضل لمراجعة وتعديل تلك الصورة. فخلال القرن العاشر والقرن التاسع قبل الميلاد، لم تكن أورشليم مدينة ملكية كبيرة، مثلما لم تكن بلدة - سوقاً، بل كانت مركزاً إدارياً يتمتع ببعض الأهمية الإقليمية. ولكن لسوء الحظ، فإن تاريخ اللقى الفخارية والبنى المعمارية من تلك الفترة، مازال مسألة خلافية. ذلك أن اللقى والبنى التي عزيت عادة إلى فترة القرن العاشر ق. م.، (أي إلى عصر المملكة الموحدة، في الأسفار التوراتية)، يمكن بسهولة إرجاعها إلى القرن التاسع ق. م. أو حتى إلى مابعده.

Thomas L. Thompson, *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources*, Studies in the History of Ancient Near East, 0169-9-024; v. 4 (Leiden; New York: Brill, 1992).

David W. Jamieson-Drake, *Scribes and Schools in Monarchic Judah: A Socio-Archaeological Approach*, Social World of Biblical Antiquity Series, 0265-1408; 9. Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series, 0309-0787; 109 (Sheffield: Almond Press, 1991).

إن الكسرات الفخارية التي عثر عليها في أورشليم ذاتها لا تساعدنا كثيراً في هذا المجال، لأنها قد جاءت بشكل رئيسي من الردميات.

ولعل من أبرز البنى المعمارية التي يمكن إرجاعها إلى القرن العاشر أو القرن التاسع ق. م.، تلك التي يطلق الآثاريون عليها اسم «البنية الحجرية المدرجة». وكانت بعض أجزاء هذه البنية قد اكتشفت منذ وقت مبكر خلال تنقيبات ماكاليستر (Macalister) ودونكان (Duncan)<sup>(٩)</sup>، اللذين أطلقا عليها اسم «المنحدر اليبوسي». ثم جرى لاحقاً الكشف عن أجزاء أخرى من قبل كينيون (Kenyon) وشيلوه<sup>(١٠)</sup>. هذه البنية عبارة عن «قميص» حجري - يحاذيه عدد من التيراسات، جرى بسطه على المنحدر الشرقي للتل فوق بنى ورميات سابقة، وكان ارتفاعه فيما مضى ٢٧ متراً وعرضه ٤٠ متراً عند القمة. وهذا ما يجعل منه البنية المعمارية الأهم التي تم الكشف عنها في الموقع. ولا بد أن وظيفته كانت تحصينية دفاعية بالدرجة الأولى.

ويتصل بهذا المنحدر الحجري المدرج سور مزدوج يتجه نحو الشمال، لم يتم الكشف إلا عن قسم صغير منه عند أعلى التل، كما تم العثور على عناصر معمارية تستخدم عادة في تشييد الأبنية العامة، وذلك مثل أحجار البناء الضخمة المنحوتة بعناية وإتقان، وتاج عمود حجري من الطراز الأيولي المبكر (Proto-aeolic Capital)، وجدت في الردميات الناتجة عن التهديم قرب المنحدر الحجري. وقد تم إرجاع تاريخ العمود الحجري إلى القرن التاسع قبل الميلاد<sup>(١١)</sup>. وهناك قسم من سور مبني بالحجارة الضخمة المنحوتة، عثر عليه حملة كاثلين كينيون في مربع التنقيب «SII»، ونشر عنه (B. Mazar) و(E. Mazar) في دراسة لهما عام ١٩٨٩<sup>(١٢)</sup>. لدينا أيضاً عدد من اللقى ذات

---

Robert Alexander Stewart and John Garrow Duncan, *Excavations on the Hill of Ophel, Jerusalem, 1923-1925*, Palestine Exploration Fund Annual; no. 4 (London: [n. pb.], 1926).

M. Steiner, «The Jebusite Ramp of Jerusalem: The Evidence of the Macalister, Kenyon and Shiloh Excavations,» paper presented at: *Biblical Archaeology Today, 1990: Proceedings of the 2<sup>nd</sup> International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, June 1990*, pp. 585-588.

Yigal Shiloh, *The Proto-Aeolic Capital and Israelite Ashlar Masonry*, Qedem; 11 (11) (Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, Institute of Archaeology, 1979), p. 21.

Eilat Mazar and Benjamin Mazar, *Excavations in the South of the Temple Mount: The Ophel of Biblical Jerusalem*, with appendices by Yonatan Nadelman [et al.], Qedem, 0333-5844; 29 (Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, Institute of Archaeology, 1989), pp. 9-12, photo 13.

الطابع الفاره كشفت عنها تنقيبات شيلوه، بينها قبضة برونزية كانت لتمثال إله (ربما الإله بعل!)، وكذلك قسم من نصب فخاري كبير على هيئة رجل ملتج<sup>(١٣)</sup>.

هذه اللقى جميعاً تدل على وجود سور دفاعي وتحصينات وأبنية إدارية، وربما معبد (للإله بعل!)، في تلك المستوطنة. إلا أن ما نفتقده هنا هو بيوت السكن. وهذا ما يجعل الفرق واسعاً بين الفترة التي نحن بصدددها هنا والفترة الأقدم (البرونز الوسيط) والأحدث (القرن السابع ق.م.). ففي الفترتين الأقدم والأحدث كان السور يهبط السفح مسافة أكبر، لحماية منطقة سكنية تتدرج هبوطاً نحو وادي قدرون. فعندما لم تتسع ذروة التل للعدد المتزايد من السكان كان عليهم استخدام المنحدرات. أما في القرن العاشر والقرن التاسع ق.م. فقد كان السفح مغطى بالمنحدر الحجري المدرج، وما من أثر على وجود بيوت سكنية أو سور عند ذلك الحد المنخفض من السفح، بحيث اقتصررت منطقة البناء على ذلك الحيز الذي أشرنا إليه عند ذروة التل، على ما يبدو. وكان السور (في حال وجوده) يسير بمحاذاة تلك الذروة. أما بخصوص السور المزدوج الذي ذكرناه أعلاه، فربما كان الهدف منه وصل منطقة البناء تلك بجناح آخر جرت إشادته باتجاه الشمال. فلقد كشفت تنقيبات E.Mazar و B.Mazar وخارج الحدود الشمالية «المدينة داود» عن بنية معمارية على هيئة برج، تعود إلى القرن التاسع ق.م.، ربما كانت بقية من بوابة<sup>(١٤)</sup>.

إن البقايا الأثرية التي جرى اكتشافها حتى الآن لتدل على أن أورشليم كانت خلال القرن العاشر والقرن التاسع قبل الميلاد بلدة متواضعة تشغلها بصورة رئيسية الأبنية الإدارية، أما مساحتها فلم تزيد عن ٣٠ أكرًا، ولم يسكن فيها أكثر من ٢٠٠٠ نسمة. أي أنه في زمن ما من القرن العاشر أو التاسع قبل الميلاد جرى تشييد بلدة جديدة تحتوي على أبنية عامة ولكن من دون منطقة سكنية واسعة. ونحن هنا نصف هذه البلدة بالجديدة لأن بلدة - عصر البرونز الوسيط لم تكن قائمة خلال عصر البرونز الأخير وعصر الحديد الأول. وبما

Yigal Shiloh, *Excavations at the City of David*, Qedem, 0333-5844; 19, 6 vols. (١٣)  
(Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, Institute of Archaeology, 1984), vol. 1: 1978-1982: *Interim Report of the First Five Seasons*, p. 17 and 29.

Mazar and Mazar, *Ibid.*, pp.13-17.

(١٤)

أن البلدات الجديدة تنشأ عادة في سياق تشكيل كيانات سياسية جديدة، وكمراكز أو عواصم لدويلات حديثة، فإن أورشليم هذه بتحسيناتها وأبنيتها العامة، قد بنيت على الأرجح لتكون مركزاً إدارياً لدويلة صغيرة جديدة. وإن المسح الأثري لمرتفعات يهوذا يؤكد هذه الصورة لأورشليم باعتبارها مركزاً للمنطقة خلال مطلع عصر الحديد الثاني<sup>(١٥)</sup>. ولكنه من المستبعد أن هذه البلدة كانت عاصمة لدولة كبرى كتلك الموصوفة في النص التوراتي، مملكة إسرائيل الموحدة. ومن الجدير ذكره هنا أن أورشليم هذه كانت تشبه إلى حد بعيد بقية البلدات الفلسطينية في القرنين العاشر والتاسع ق. م، مثل مجدو وحاصور وجازر ولخيش، والتي تظهر ميزات مشابهة: أسوار حصينة، عمارة حجرية متقنة، أبنية عامة، ولكن دون منطقة سكنية يعتد بها. وإنه لمن المنطقي الافتراض، اعتماداً على البيانات الأركيولوجية وحدها، بأن تلك البلدات كانت مراكز حكومية لدويلات إقليمية صغيرة، صارت فيما بعد تابعة إما ليهوذا أو لإسرائيل، الدولتين المعروفتين لنا تاريخياً.

### أورشليم في نهايات عصر الحديد الثاني: مدينة رئيسية

في القرن السابع قبل الميلاد حصلت سلسلة تغيرات جذرية بالنسبة إلى أورشليم. فقد بلغت مساحتها حوالي ١٢٥ أكرًا، وبلغ عدد سكانها حوالي ١٠,٠٠٠ نسمة (المساحة وعدد السكان ما زالا مسألتين خلافيتين). وأحاط بها سور ضخّم تراوحت سماكته بين ٥ و ٧ أمتار، بني في أواخر القرن الثامن قبل الميلاد. ولحسن حظ الآثاريين، فإن تدمير المدينة من قبل البابليين عام ٥٨٧ ق.م. قد خلف ردمًا هائلًا انطوى على كمية كبيرة من المخلفات العمرانية واللقى الأثرية، ساعدت على إعادة تصور حياة المدينة خلال النصف الثاني من القرن السابع قبل الميلاد، أي الفترة التي سبقت نهايتها المأساوية.

كانت المدينة تتزود بالماء من خلال أنظمة مائية سفلية معقدة. وقد شغلت الأحياء السكنية داخل الأسوار القسم الأكبر من مساحة الموقع، وتركزت بشكل خاص في منطقة التوسعات على التل الجنوبي الغربي التي لم

---

Avi Ofer, «All the Hill Country of Judah»: From a Settlement Fringe to a (١٥) Prosperous Monarchy.» in: Israel Finkelstein and Nadav Na'aman, eds., *From Nomadism to Monarchy: Archaeological and Historical Aspects of Early Israel* (Jerusalem: Yad Izhak Ben-zvi; Israel Exploration Society; Washington, DC: Biblical Archaeology Society, 1994), pp. 92-121.

تعثر فيها التنقيبات على أثر للأبنية الإدارية العامة التي تعود بتاريخها إلى القرن السابع قبل الميلاد (قصور مستودعات، وما إليها). وأكثر من ذلك، فإن المنحدر الحجري المدرج قد فقد وظيفته الدفاعية الأصلية لصالح سور جديد للمدينة، وجرى تقطيعه وبناء البيوت فوقه، ومعظمها بيوت للنخبة الغنية من تجار وحرفيين، شكلت قطاعاً سكنياً يخترقه طريقان متعامدان يسهلان الوصول إلى المنازل، عرض الواحد منهما متران، ومن تحتها قنوات ماء سفلية، وبعض تلك المنازل كان مجهزاً بالمراحيض.

في أحد تلك البيوت (من مكتشفات كينيون) تم العثور على ورشة للصناعات البرونزية، فيها تجهيزات حجرية وقطع برونزية وحديدية ومجموعة أوزان حجرية<sup>(١٦)</sup>. وفي بيت آخر تم العثور على ٥١ ختماً رصاصياً<sup>(١٧)</sup>، الأمر الذي يدل على نشاطات أرشيفية. وعلى الرغم من أن المنقب شيلوه قد رجح بأن المكان عبارة عن أرشيف للدولة<sup>(١٨)</sup>، إلا أن وجود الأختام بين أدوات منزلية مهشمة يدل على نشاطات أرشيفية خاصة لا عامة. وفي مكانين متفرقين تم العثور على مخابئ احتوت على مئة مثقلة نول أو ما يزيد، الأمر الذي يدل على وجود نشاطات نسجية تجارية. وفي القسم الجنوبي من التل الجنوبي الغربي عثرت التنقيبات على ضاحية سكنية يتوسطها بناء حجري ضخمة<sup>(١٩)</sup>.

لقد ترافق توسع مساحة المدينة من ٣٠ أكرأ إلى ١٢٥ أكرأ، مع حدوث تطورات سياسية واقتصادية كبيرة. في عام ٧٠١ ق.م. وجه الملك الآشوري سنحاريب إلى يهوذا حملة عسكرية دمرت معظم بلداتها. وعلى الرغم من أن أورشليم قد نجت بما يشبه المعجزة، إلا أن سنحاريب قد أثقلها بالجزية

---

R.B.Y. Scott, «Weights from the 1961-1967 Excavations,» in: A.D. Tushingham, (١٦) *Excavations in Jerusalem, 1961-1967*, with contribution by John W. Hayes, R. B. Y. Scott and Emmett Willard Hamrick, British Academy Monographs in Archaeology; no. 2 (Toronto: Royal Ontario Museum, 1985).

J. Shoham, «A Group of Hebrew Bullae from Yigal Shiloh's Excavations in the (١٧) City of David,» in: Hillel Geva, ed., *Ancient Jerusalem Revealed* ([Israel]: Israel Exploration Society, 1994), pp. 55-61.

Yigal Shiloh, «A Group of Hebrew Bullae from the City of David,» *Israel (١٨) Exploration Journal*, vol. 36 (1986), pp. 16-38.

Shiloh, «Excavations at the City of David,» p. 14.

(١٩)

وألزمها بالتبعية إلى آشور. قبل الحملة الآشورية المدمرة كانت أورشليم بمثابة نقطة المركز في نظام تراتبي لبلدان وقرى مرتفعات يهوذا. كان هنالك بلدات إدارية مثل لخيش وبئر السبع، وبلدات متخصصة بإنتاج معين مثل تل بيت مرسيم وجبعون، وبلدات سكنية مثل تل النشبه. كما كان هنالك أيضاً قرى وقلاع ومزارع منعزلة. كان القسم الأكبر من الإنتاج الزراعي يتم تصنيعه وخزنه في البلدات الصغرى، أما المحاصيل والمنتجات التجارية كالحبوب وزيت الزيتون فكان الفائض منها يدفع للتصدير عبر قنوات تجارية تسيطر عليها أورشليم.. أي إن ذلك النمط التوطني التراتبي لمنطقة يهوذا كان يشف عن هيكلية اقتصادية مركبة.

في مطلع القرن السابع قبل الميلاد، وعقب حملة سنحاريب المدمرة، اختفى ذلك النظام التوطني التراتبي في يهوذا. نقرأ في نص تركه سنحاريب عن حملته على يهوذا ما يلي: «أما حزقيا يهوذا الذي أبى الخضوع لي، فقد ألقيت الحصار على ٤٦ من مدنه الحصينة وقلاع المسورة، وعدد لا يحصى من القرى حولها، وفتحتها»<sup>(٢٠)</sup>. لم يدمر الآشوريون المراكز الحضرية في منطقة يهوذا فحسب، وإنما دمروا البنية التحتية للدولة أيضاً. وتدل التنقيبات الأثرية على أن العديد من المراكز الحضرية المدمرة لم تعد إلى سابق عهدها قط. فالأسوار المهدامة لم يُعد بناؤها بعد التدمير الآشوري، والمدن التي أفرغت من سكانها لم تستوطن مجدداً، أو جرى استيطانها على نطاق ضيق، على ما بينته نتائج التنقيب في مواقع بئر السبع وتل النشبه وتل بيت مرسيم وبيت شيمش. وفي لخيش ارتفعت الأسوار مجدداً، ولكن عدداً قليلاً من السكان عاد إلى الاستيطان داخل تلك الأسوار، بينما بقيت الأبنية العامة الإدارية مهجورة. وهنالك عدد من المدن المهمة السابقة أعطيت للفلسطينيين مثل جازر وتمنة.

لم تؤد الحملة الآشورية إلى إفراغ يهوذا من سكانها، فلقد عاد قسم من سكان المدن المهدامة إلى مواطنهم، بينما أثر فريق آخر من الناجين استيطان المناطق الزراعية. ولكن تلك المدن الفقيرة والمفككة سياسياً واجتماعياً لم تعد قادرة على ممارسة سلطتها على محيطها واستئناف دورها الإداري السابق في

---

James B. Pritchard, ed., *The Ancient Near East: Supplementary Texts and Pictures* (٢٠)  
*Relating to the Old Testament* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969), pp. 287-288.

تحصيل الضرائب والإشراف على التجارة والصناعة، وخزن وتوزيع المؤن والبضائع، وحماية القرى والبلدات الصغيرة التي كانت تدور في فلكها. وهذا ما قاد إلى نتائج سلبية بالنسبة إلى البنية الاقتصادية والسياسية للدولة. على هذا المسرح السياسي والاجتماعي الجديد كانت أورشليم المدينة الوحيدة القائمة والسالمة من كل أذى. وبذلك غدت المركز الوحيد للإدارة وللتسويق والتجارة، وهذا ما أدى إلى توسعها وزيادة أهميتها الاقتصادية والسياسية.

لقد عبرت يهوذا المحنة بنجاح خلال النصف الأول من القرن السابع قبل الميلاد. وكان النصف الثاني من ذلك القرن عصر رخاء، فقد توسعت مساحة العاصمة، وازداد عدد سكانها. وفي المناطق الريفية ظهرت المستوطنات الزراعية الجديدة في كل مكان تقريباً، وحتى في مناطق صحراء يهوذا، وفي واحة أريحا. وعلى طول ساحل البحر الميت ظهرت أيضاً مستوطنات جديدة متصلة بشبكة واسعة لإنتاج التمور وعشبة البلسم، واستخراج الملح والقار من البحر. كما جرى بناء القلاع في كل مكان. وفي موقع رامات راحيل قرب أورشليم جرى بناء قصر فاره وضخم لإقامة واستجمام الأسرة الملكية.

يرى الباحث تاتوم (Tatum)<sup>(٢١)</sup> أن سعي الملك لتأسيس دولة مركزية متماسكة كان وراء ذلك الانفجار العمراني الذي يعكس صراعاً سياسياً بين البلاط من جهة، والأسر المتنفذة القديمة من جهة أخرى، الأمر الذي يدل عليه ظهور المستوطنات الجديدة في مواقع جديدة، وعدم الالتفات إلى إعادة إحياء المواقع القديمة المهدامة. ولكنني أتساءل هنا عما إذا كانت تلك الشرائح المتنفذة القديمة ما زالت تمتلك قوة يعتد بها بعد حوالى نصف قرن من فقدانها لدورها ومكانتها. فلربما كانت إعادة بناء البنية التحتية قد تركزت حول أورشليم إلى درجة زادت من أهميتها ومكانتها على حساب بقية المناطق خلال فترة الاستقلال القصيرة (في النصف الثاني من القرن السابع ق. م.)، وما نجم عنها من ازدهار اقتصادي.

لقد توافقت زيادة السكان في أورشليم مع تنوع في النشاطات الاقتصادية. ولقد أعطتنا تنقيبات كينيون وتنقيبات شيلوه معلومات بخصوص عدد من

---

Lynn Tatum, «King Manasseh and the Royal Fortress at Horvat Usa,» *Biblical Archaeologist*, vol. 54 (1991), pp. 136-145.



الحرف المتخصصة التي أمكن التعرف على ممارسة أهل أورشليم لها، وذلك مثل ورشات الحدادة وورشات الحياكة والنسج. ولدينا ثلاثة نقوش كاملة على الفخار عثرت عليها كينيون، ذات طابع إداري، فهي تذكر عدداً من منتجات التصدير المهمة مثل الحبوب وزيت الزيتون، وعدد الجرار التي تم استعمالها في خزنها<sup>(٢٢)</sup>.

كما أعطتنا التنقيبات معلومات بخصوص العلاقات التجارية مع الأقطار الأخرى. فنحن نعرف عن أنواع من البضائع المستوردة بينها الخمر من اليونان أو قبرص، والأثاث الخشبي من سورية الشمالية، والعاج من سورية أو بلاد الرافدين، والأصداف المزينة من البحر الأحمر، والأدوات البرونزية من قبرص أو شرقي الأردن. ومن تنقيبات شيلوه لدينا ثلاث كتابات يمنية منقوشة على جرار فخارية من صنع محلي، الأمر الذي يدل في رأي المنقب على قيام علاقات بين يهوذا وجنوب شبه الجزيرة العربية ذات صلة بتجارة البخور وغيره من البضائع العربية التقليدية. أما عظام الأسماك التي عثر عليها في بعض البيوت فتدل على أن أورشليم قد استوردت الأسماك من البحر المتوسط ومن النيل، ومن الأردن. كل هذه المعلومات تشير إلى قيام علاقات سياسية وتجارية بين يهوذا وعدد متنوع جداً من الأقطار، وذلك من اليونان شمالاً إلى مصر جنوباً، ومن بلاد الرافدين شرقاً إلى الأردن غرباً.

ولكي نأخذ فكرة عن حجم أورشليم في ذلك الوقت، لابد من مقارنتها بغيرها من مدن المنطقة. ففي يهوذا نفسها كانت أورشليم المدينة الوحيدة الحقيقية، على ما ذكرناه آنفاً. فبينما بلغت مساحة أورشليم ١٢٥ أكرًا، فإن مساحة البلدات الأخرى لم تتجاوز الـ ١٥ أكرًا. ورغم أن مدينة عقرون كانت أكبر مدن سهل شفلح في ذلك الوقت، إلا أن مساحتها لم تتجاوز الـ ٥٠ أكرًا.

وهذا يعني أن أورشليم قد بقيت حتى نهاية عصر الحديد بمثابة «المدينة الرئيسة» (Primate City) بالمصطلح الذي يستخدمه الجغرافيون. أي إنها لم تبرز بقية المدن في المساحة وعدد السكان فحسب، وإنما كانت المركز الرئيسي

---

A. Lemaire, «Les Ostraca paleo-hebreux des fouilles de l'ophel», *Levant*, vol. 10 (٢٢) (1978), pp. 156-160.

للقوة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية<sup>(٢٣)</sup>. إن حوليات الملك البابلي نبوخذ نصر تؤيد هذه الصورة. ونص حملته على يهوذا لا يشير إلى وجود مدن مسورة حصينة عدا أورشليم: «في شهر كيسليف من السنة السابعة، وجه ملك أكاد قواته باتجاه بلاد حاتي، وحاصر مدينة يهوذا، وفي اليوم الثاني من شهر آذار سقطت المدينة بيده وقبض على ملكها»<sup>(٢٤)</sup>.

## خلاصة

منذ بداية عصر الحديد الأول وحتى نهاية عصر الحديد الثاني، عبر ستمائة سنة من حياة المدينة، تحولت أورشليم من حصن صغير يتحكم بمساحة محدودة من الأراضي المحيطة به إلى بلدة إدارية وعاصمة لدولة صغيرة، فالى مدينة كبرى تتاجر مع الإمبراطوريتين المصرية والرافدينية. وهذا ما يدل عليه بوضوح التطور في اللقى الأثرية من مستوى الفخار المحلي الصنع إلى بضائع الرفاهية المستوردة من الأقطار البعيدة، وما ينطوي عليه هذا التطور من تبدل في العلاقات الاقتصادية والسياسية.

وينعكس هذا التطور أيضاً في انتقال الموقع من بلدة متواضعة تضم أبنية عامة إدارية (في القرنين العاشر والتاسع قبل الميلاد)، إلى مدينة كبرى سكنية لا أثر فيها للأبنية الإدارية التي حلت محلها بيوت للنخبة الغنية من التجار والحرفيين. مثل هذا التطور لافق للنظر حقاً. ولربما حمل مؤشراً على ضعف سلطة الدولة والملك على الحياة الاقتصادية والسياسية في المدينة، وانتقال السلطة الفعلية إلى أيدي النخبة الثرية التجارية. إذا صح هذا التفسير فإننا نواجه هنا حصول تغييرات عميقة الأثر في العلاقات الداخلية السياسية ذات صلة بتوزيع السلطة ضمن المدينة والدولة.

هنالك نتيجة أخرى محتملة، فإذا كان لنا أن ننظر إلى أورشليم باعتبارها مدينة مقدسة، مدينة خاصة بنظر الإله ونظر الناس، فإن القرن السابع ق. م. في اعتقادي كان بمثابة أول فترة زمنية حملت للمدينة مكانة مميزة. ففي تلك

---

Harold Carter, *An Introduction to Urban Historical Geography* (London; (٢٣) Baltimore, MD: E. Arnold, 1983), p. 99.

R. D. Barnett, *Illustrations of Old Testament History*. 2<sup>nd</sup> ed. rev. and ent. (٢٤) (London: British Museum Publications for Trustees of the British Museum, 1977), p. 80.

الفترة فقط كانت المدينة «خاصة» بمعنى ما. لقد كانت المدينة الوحيدة في إقليم واسع لم تستول عليه القوة الآشورية. ولقد كبرت ونمت بسبب الأعداد الكبيرة من اللاجئين إليها والباحثين عن مكان آمن، كما تركزت فيها القوة السياسية والاقتصادية للبلاد. هذه المكانة المميزة من نواح متعددة، هي التي انعكست على الأهمية الدينية للمدينة وعززتها. إننا لا نستطيع هنا سوى الإشارة إلى تزايد أهمية أورشليم من الناحية السياسية والاقتصادية والدينية. ولكن الموضوع يتطلب دراسات أكثر تعمقاً، وبهذا الخصوص فإن الشواهد الأركيولوجية سوف تكون خير معين.

## الفصل الرابع

رومة وسورية والكاهن الأعلى:

الأسس الدولية لسلطة الكاهن الأعلى

في دولة - مدينة أورشليم (١٧٥ - ٦٣ ق.م.)

سارة مانديل (\*)

- ١ -

عندما تم إعلان جزء من أورشليم كدولة - مدينة (بوليس) (Polis) في عام ١٧٥ ق.م.<sup>(١)</sup> صار من المشروع والمناسب الإشارة إلى أورشليم ويهوذا باعتبارهما دولة أورشليم<sup>(٢)</sup>. فخلال العصر الهيلينستي لم تكن الـ «بوليس» تتحدد من خلال تكوينها المعماري الذي ينسج على منوال النمط الإغريقي

---

(\*) أستاذة في نظم الفنون والعلوم، جامعة جنوب فلوريدا، قسم علم الاجتماع.

(١) وقد دعت دولة مدينة أورشليم أنطاكية، ودعي شبابها بالأنطاكيين، وهنا يجب أن نميز هذه الأنطاكية الجديدة وأهلها عن أنطاكية السورية، وأن نميزها أيضاً عن «مدينة داود» التي أعاد أنطوخوس أيفانيس بناءها وتحصينها عام ١٦٧ ق.م. انظر: الكتاب المقدس: «سفر المكابيين الثاني»، الأصحاح ٤، الآيات ٧-١٠، و«سفر المكابيين الثاني»، الأصحاح ١، الآيات ٣٣-٣٦.

(٢) في الترجمة اليونانية للمعهد القديم، يشير سفر المكابيين الأول، الأصحاح ٦، الآية ٤٨ إلى بوليس أورشليم باعتبارها منطقة اليهودية وجبل صهيون، أما في سفر المكابيين الثاني، الأصحاح ٧، الآية ٢٤ فيشير إلى جميع حدود اليهودية. ويبدو أنه في زمن المكابيين كان هنالك تسميات مختلفة للمنطقة الواحدة، وكانت هذه التسميات تستخدم كمتراذفات دون كبير اعتبار للدقة السياسية. لهذا نجد أن المكابيين الأول يستخدم عبارة «مدينة داود» في الإشارة إلى كل منطقة أورشليم، انظر بهذا

الخصوص: Bezael Bar-Kochva *Judas Maccaabaeus: The Jewish Struggle against the Seleucids* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1989), pp. 446-451, esp. pp. 446-447, no. 5.

للمدينة، بقدر ما تتحدد برعويتها اليونانية المتهلينة وأسلوب حياتها<sup>(٣)</sup>. وحتى قبل استهلال العصر الهيلينستي (قبل ٣٢٥ ق.م.) كانت البوليس عبارة عن مدينة، أو جزء من مدينة مسوراً أكان أم غير مسور. وفي الوقت نفسه، فإن لقب البوليس يمكن أن يطلق على مجموعة من المدن، وكذلك على بلد بأكمله، أو يستخدم للدلالة على المواطنة. تحتوي البوليس عادة على قلعة<sup>(٤)</sup>. عندما لا تكون الأراضي والقرى والبلدات المحيطة بالمدينة جزءاً من البوليس، فإنها تكون في حكم ممتلكات رعايا البوليس أو واقعة تحت سيطرتهم. مع استهلال العصر الهيلينستي كانت دول المدن من طراز البوليس تحكم عادة من قبل ملك أو كاهن أو قائد عسكري. وفيما يتعلق بأورشليم العصر الهيلينستي فقد كانت دولة الهيكل ومن ورائها دولة أورشليم ذات نظام ثيوقراطي، تدار من قبل حكومة دينية يرأسها الكاهن الأعلى<sup>(٥)</sup>.

تتضح لنا هليئنة اليهود (أي تبنيتهم للثقافة الإغريقية وأسلوب الحياة الإغريقي)، خصوصاً في المدن - البوليس بما فيها أورشليم (التي قرنت بأنطاكية)، والإسكندرية، وأنطاكية السورية، وغيرها من المدن في العالم الهيلينستي، من طريقة معاملة اليهود الذين كانوا تحت حكم مصر أو سورية. فقد سيطرت مصر على سورية المجوفة خلال معظم الفترة الممتدة من عام ٣٠١ إلى عام ٢٠١ ق.م.، ثم خسرتها مؤقتاً، ثم استعادتها لتخسرها نهائياً عام ٢٠٠ ق.م. عقب معركة بانيون (Paneion). ولكن تلك المنطقة لم تصبح تحت السيطرة التامة لسورية (=سلوقية) حتى عام ١٩٨ ق.م. فلقد منح بطليموس الأول، أول الملوك الهيلينستيين على مصر، الرعوية ليهود مدينة

---

(٣) يلاحظ J. K. Davies أن حدود البوليس غدت أكثر مرونة خلال الفترة الهيلينستية، لأن تنظيمها قام على أساس المؤسسات السياسية وأيضاً على أساس الخصائص الطبيعية، انظر: J. K. Davies «Cultural, Social, and Economic Features of the Hellenistic World», in: *Cambridge Ancient History*, 2<sup>nd</sup> ed. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1984), pp. 304-320, and John H. Hayes and Sara R. Mandell, *The Jewish People in Classical Antiquity: From Alexander to Bar Kochba* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1998), p. 28.

(٤) كلمة Acra، أي المكان المرتفع، هي مختصر كلمة Acropolis أي المكان المرتفع في البوليس. في المراحل المبكرة من تاريخ اليونان كانت البوليس هي القلعة، وكانت جزءاً من المدينة. أما في الفترة الكلاسيكية فقد استخدم التعبير للدلالة على المدينة نفسها، وأحياناً على الأراضي المحيطة بها.

(٥) رغم أن هذا ينطبق على دولة الهيكل قبل تأسيس المملكة الهاشمونية، إلا أن تعبير دولة أورشليم ينطبق بدقة أكبر على بوليس أورشليم بعد عام ١٧٥ ق.م.

الاسكندرية<sup>(٦)</sup> ومن ناحيته فإن سلوقس نيكاتور، مؤسس المملكة السلوقية في سورية وآسيا الصغرى، قد منح الرعوية لليهود الذين ساهموا في حملاته العسكرية والمقيمين في المدن التي بناها إضافة إلى العاصمة السورية أنطاكية. وأكثر من ذلك فقد ساواهم في المرتبة مع الإغريق المكدونيين<sup>(٧)</sup>. هذه السياسة قد تابعها من بعده عدد من خلفائه. ولعل من الدلائل على احترام نيكاتور لعادات اليهود ومعتقداتهم، أنه أمر الخزنة والقيمين على مؤسسات الجمنازيوم (ملاعب خاصة لتدريب الفتيان على الألعاب الرياضية) بصرف علاوات لليهود المنتسبين إليها من أجل شراء زيت خاص لهم، حال عزوفهم عن استخدام «الزيت الأجنبي» في التحضيرات التدريبية<sup>(٨)</sup>. وكانت مؤسسات الجمنازيوم محظورة على غير الهيلينيين أو الذين تم الاعتراف بهم كمتهلينين. ولقد تابع الملوك السلوقيون سياسة صرف علاوات لليهود من أجل زيت الجمنازيوم، بما فيهم الملك أنتيوخوس (Antiochus) الكبير<sup>(٩)</sup>.

ومن ناحية أخرى فإن الحقائق المتعلقة بهلية (أو تهلين) اليهود يمكن متابعتها من خلال الطريقة التي تعاملت بها كل من مصر وسورية مع يهود دولة الهيكل التي كانت معبراً نحو سورية المعجوفة ذا أهمية جيوبوليتيكية. إن مدى انتشار الهلية في أورشليم يجد أوضح تعبير عنه في قيام الكاهن اليهودي المتهلين ياسون (من عائلة طوبيا الكهنوتية المعروفة) بتقديم طلب رسمي إلى الملك أنتيوخوس إبيفانوس (الرابع) للسماح له بتأسيس جمنازيوم في أورشليم، عندما كان في منصب الكاهن الأعلى. وقد وافق الملك السلوقي على الطلب وتم تشييد الجمنازيوم. كما أن تهلين أفراد بطانة يهوذا المكابي كان في واقع الأمر أعمق بكثير مما توحى به أسماؤهم الهلينية<sup>(١٠)</sup>.

إن مرسوم مجلس الشيوخ الروماني<sup>(١١)</sup> الصادر عام ١٩٦ ق.م.، وبيان

Josephus, AJ 12.1.1 [6-10].

(٦)

Josephus, AJ 12.3.1 [119].

(٧)

Josephus, AJ 12.3.1 [120].

(٨)

SEG 2.663.

(٩)

(١٠) انظر على سبيل المثال: Sara Mandell, «The Beginnings of Roman Hegemony over Judah and Jerusalem.» in: Jacob Neusner, ed., *Approaches to Ancient Judaism: New Series*, South Florida Studies in the History of Judaism; no. 209 (Atlanta, GA: Scholars Press, 1993), pp.3-83.

Senatus Consultum = SC, Polybius, 18.44.2, and Livy, 33.30.1-2.

(١١)

فلامينيوس (Flamininus) المعروف ببيان إستميا (Isthmian Proclamation)<sup>(١٢)</sup> قد أعلن في الحقيقة رومة حامية لجميع المتكلمين باليونانية (المتهلين).

من هنا فإن إعلان أورشليم كمدينة هيلينية (بوليس) عام ١٧٥ ق.م.، جعل أي كاهن أعلى فيها يتكلم اليونانية بمثابة حاكم مؤهل للتعامل مباشرة مع رومة، سواء أكان خاضعاً لسلطة حاكم هيلينستي، أم لم يكن. من هنا كان سعي يهوذا المكابي والشعب اليهودي وراء عقد اتفاق دبلوماسي أو تحالف مع رومة عام ١٦١ ق.م.<sup>(١٣)</sup>، بمثابة تفعيل لعلاقة الحامي - التابع، المتضمنة أصلاً في مرسوم مجلس الشيوخ الروماني لعام ١٩٦ ق.م. بخصوص حماية حرية الجماعات الإغريقية<sup>(١٤)</sup>. أي إن أورشليم، وبالتبعية يهوذا، باعتبارها جزءاً من بوليس أورشليم التي يحكمها الكاهن الأعلى الذي طلب الحماية<sup>(١٥)</sup>، قد غدت مملكة تابعة ومن محميات رومة<sup>(١٦)</sup> على الرغم من أن مدينة بوليس أورشليم كانت منذ عام ١٧٥ ق.م. خاضعة للملك السلوقي الذي كان له الحق بتعيين حاكمها.

## - ٢ -

في عام ١٧٥ ق.م. أعطى أنتيوخوس أبيفانس منصب الكاهن الأعلى ياسون الطوباوي (من عائلة طوبيا الكهنوتية) أخى الكاهن الأعلى السابق

(١٢) Polybius, 18.46.5; Livy: 33.32.5; 33.5-7; 34.41.3, and 39.37.10.

(١٣) من غير المهم ما إذا كان هذا الاتفاق من نوع عهد الصداقة (amicitia) أو من نوع عهد الصداقة والمناصرة (Societas amicitia). لأنه في القرن الثاني قبل الميلاد عاملت رومة كل حلفائها على أساس اتفاقيات الصداقة أو الاتفاقيات الدبلوماسية.

(١٤) patrocinium libertatis graecorum.

(١٥) من عجيب المفارقات هنا، أن الكاهن الأعلى الشرعي المعين من قبل الملك السلوقي باستطاعته، اعتماداً على ذلك، طلب العون من رومة. ولكن من الممكن أنه قد التفت الى الحماية اليونانية في الأكر، من أجل حمايته.

(١٦) للتمييز بين الصيغ الثلاث للعلاقات الدولية في العالم اليوناني - الروماني وهي: الاتفاق

الدبلوماسي (أو عهد الصداقة)، والدولة التابعة، والدولة الحرة، انظر: Erich S. Gruen *The Hellenistic World and the Coming of Rome*, 2 vols. (Berkeley, CA; London: University of California Press, 1984), vol. 1, pp. 54-95; Sara Mandell: «Did the Maccabees have a Valid Treaty With Rome,» *Classical Bulletin*, vol. 64 (1988), pp. 87-89; «The Isthmian Proclamation and the Early Stages of Roman Imperialism in the Near East,» *Classical Bulletin*, vol. 65 (1989), pp. 89-94; «Roman Dominion: Desire and Reality,» *Ancient World*, vol. 22 (1991), pp. 37-42, and «Did the Maccabees Believe that they had a Valid Treaty with Rome,» *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 53 (1991), pp. 202-220.

المدعو أونياس الثالث<sup>(١٧)</sup>. وهنا يلوح المؤرخ اليهودي يوسفوس (أواخر القرن الأول الميلادي) إلى أن المنصب كان سيؤول إلى ابن أونياس لولا صغر سنه. وهذا ما أعطى خلافة أونياس إلى أخيه<sup>(١٨)</sup>. أما سفر المكابيين الثاني ٤، ٧-٩، فقد عزا تعيين ياسون إلى رشوة قدمها للعاهل السلوقي. خلال هذه الأزمات الكهنوتية جرى تقديم طلب لابيفانس ببناء جمنازيوم في أورشليم، مع ما تتضمنه هذه الخطوة من تخلي اليهود عن عاداتهم وتقاليدهم وتبنيهم للعادات الإغريقية<sup>(١٩)</sup>. على أية حال، فإن قيام أبيفانس بتحية أونياس الثالث وتعيين ياسون مكانه<sup>(٢٠)</sup>، ثم تحية ياسون بعد ذلك وتعيين منلاوس أخيه سمعان<sup>(٢١)</sup>، يظهر أن العاهل السلوقي كانت له سلطة تعيين الكاهن الأعلى. وفي الواقع فقد كان لابيفانس الحق الشرعي بتعيين حاكم أورشليم - الكاهن الأعلى، لأن دولة أورشليم كانت في حكم التبعية لسلوقية.

ونظراً إلى أن رومة نادراً ما سعت للتدخل في الشؤون الدينية للدول التابعة لها<sup>(٢٢)</sup>، فقد تابعت سياسة أنتيوخوس الكبير وسلوقس الرابع بهذا الخصوص عندما صارت أورشليم من محمياتها. فلقد سمح أنتيوخوس الكبير لليهود أن يعيشوا وفق شرائع الآباء، حتى أنه قدم لهم عوناً مالياً للذباح الهيكل<sup>(٢٣)</sup>. إن العلاقات التي أسسها يهوذا المكابي مع رومة لم يكن من شأنها

(١٧) الكتاب المقدس، «سفر المكابيين الثاني»، الأصحاح ٤، الآية ٧، و Josephus, AJ 12.5.1 [237]

(١٨) Josephus, AJ 12.5.1 [237-238].

(١٩) انظر: الكتاب المقدس: «سفر المكابيين الثاني»، الأصحاح ٤، الآيات ٧-١٠، و«سفر

المكابيين الثاني»، الأصحاح ٤، الآيات ١٣-١٥، و Josephus, AJ 12.5.1 [240-241].

(٢٠) وكان اسمه أيضاً أونياس، مثل أخيه الأكبر: انظر: Josephus, AJ 12.5 [238].

(٢١) وكان قتماً على الهيكل. انظر: الكتاب المقدس، «سفر المكابيين الثاني»، الأصحاح ٤، الآية ٢٣.

(٢٢) في غالب الأحيان كانت رومة تفضل الإبقاء على الحكم الذاتي لدى الدول التابعة لها. إلا أن هذا الحكم الذاتي يجب ألا يفهم منه الحرية كما نفهمها اليوم. وكان من شأن احتفاظ الدول التابعة بمعتقداتها وممارساتها الدينية إعفاء رومة من المحافظة على وجود عسكري لها وما يفرضه هذا الوجود من أعباء مالية. إن من يفترض بأن رومة كانت تمنح عهود صداقة مجانية دون الإبقاء على خيوط شد وجذب بينها وبين الدويلات التي تشد حمايتها، لا يعرف طبيعة السياسة الخارجية لرومة.

(٢٣) أنظر: الكتاب المقدس، «سفر المكابيين الثاني»، الأصحاح ٣، الآية ٣ بخصوص مدفوعات سلوقس لأصاحي المعبد. وفي الواقع فإن الحكم الذاتي المحدود الذي منحه أنطوخوس الكبير، ومن بعده سلوقس الرابع، لليهود باعتبارهم شعباً يتمتع بهوية سياسية معترف بها، هو الذي =



نقل السلطة على دولة اورشليم من سلوقية إلى رومة<sup>(٢٤)</sup>، وإنما فرضت على الدولة سيداً إضافياً<sup>(٢٥)</sup>. لقد جاءت سلطة السلوقيين على اورشليم كنتيجة طبيعية لانتزاع أنتيوخوس الكبير منطقة سورية المجوفة من يد البطالمة. ولكن اليهود باستقبالهم العاهل السلوقي والترحيب به في اورشليم قد استسلموا له عن طواعية ومنحوه سلطة قائمة على الرضى والقبول<sup>(٢٦)</sup>.

إن اتفاقية الصداقة (Amicitia) التي وقعها يهوذا مع رومة<sup>(٢٧)</sup> قد وضعت المكابيين والشعب اليهودي تحت سلطة سلوقية عرضية وقابلة للنزع في النهاية<sup>(٢٨)</sup>،

---

- يفسر اشتغال رومة لهم بعهد الصداقة. ويبدو أن «الشعب» تبعاً لذلك كان بمثابة «الهيئة العليا» التي رفعت كلاً من سمعان ويونانان بالتوالي إلى منصب الكاهن الأعلى، انظر: «People and High Priesthood in Early Maccabean Times», in: William Henry Propp, Baruch Halpern and David Noel Freedman, eds., *The Hebrew Bible and Its Interpreters*, Biblical and Judaic Studies; v.1 (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990), pp. 205-225, and Josephus, AJ 12.9.3 [140-142].

(٢٤) ونلاحظ الأمر نفسه عندما وضع ينايوس نفسه تحت حماية الملك النبطي الحارثة. وهنا قد يكون ينايوس قد تحرر من السلطة السلوقية والرومانية من الناحية الإجرائية لا من الناحية الشرعية. انظر: Josephus, AJ 13.152 [392].

(٢٥) Josephus, AJ 12.3.3 [133 and 136].

(٢٦) ولقد تم هذا الأمر بسهولة، نظراً إلى أن سلطة رومة الشرعية على سورية قد توطدت بموجب عهد السلام الذي منحه لأنطوخيوخس الثالث في أفايا عام ١٨٨ ق.م. وتوضح لنا حقيقة العلاقة بين رومة وسورية، من أنه بعد وفاة أبيفانس عام ١٦٣ ق.م أرسلت رومة من لديها حكومة ثلاثية لإدارة المملكة السلوقية نيابة عن أوباتور، وفيما يتعلق بدور ليسيلاس كوسي على العرش. انظر: الكتاب المقدس، «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ٦، العدد ١٧.

(٢٧) Amicitia هو نوع من الاتفاق الدبلوماسي ينص على صداقة بين الطرفين. (وقد دعي هذا الاتفاق في سفري المكابيين بعهد الصداقة) (المترجم).

(٢٨) إن المعلومات النصية، وتلك المستمدة من صك العملة، تدل على أن يهوذا وأورشليم لم تتحررا من الناحية القانونية من السلطة السلوقية، بصرف النظر عما يبدو من شكيلات الأوضاع المتبدلة التي توحى باستقلال دولة اورشليم وذلك حتى استيلاء القائد الروماني يومبي على سورية ووصول قائده سكايروس الى دمشق. إن قيام الملك انطوخيوخس سيدتس بالأذن لسمعان المكابي بصك العملة في دولته يدل على علاقة التبعية التي ربطت دولة المكابيين بالملك السلوقي، لأن حق صك العملة يعطى عادة من الحاكم الى المحكوم. وحتى رفض هيركانوس تقدير المعونة للملك السلوقي لم ينطو على تحرر دولة اورشليم من السلطة السلوقية على ما يعتقد معظم الباحثين دون شواهد مقنعة. إن يوسفوس يكتفي هنا بالقول: «إنه لم يقدم لهم شيئاً، لا باعتباره تابعاً ولا باعتباره صديقاً». وهذه يعني أنه نكث بواجبه تجاه السلوقيين. انظر: الكتاب المقدس، «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ١٥، الآيات ٩-٢.

ومن المحتمل أن دولة الهيكل لم تتحرر من السوريين حتى عندما تحولت الى مملكة في أيام =

ولكنها وضعتها أيضاً تحت سلطة رومانية لا مهرب منها<sup>(٢٩)</sup>. من هنا فقد كان اتفاق العلاقات الدبلوماسية مع رومة من قبيل الاعتراف بأن دولة أورشليم سوف تعيش في ظل المبادئ التي تفرضها رومة عليها<sup>(٣٠)</sup>. وإنه بمقتضى ذلك الاتفاق اعترفت رومة بحق يهوذا المكابي بتمثيل الشعب وتمثيل دولة أورشليم (البوليس). وبما أن حكم الدولة يقع على عاتق الكاهن الأعلى، فإن الحصول على ذلك المنصب من شأنه ضمناً الاعتراف بالحق الشرعي لشاغله بحكم الدولة، سواء أأعطي لقب الملك أم لا. من هنا تأتي أهمية كون يهوذا كاهناً أعلى (بالنسبة إلى المؤرخ يوسيفوس) عندما تمت إقامة العلاقات الدبلوماسية مع رومة<sup>(٣١)</sup>.

وقبل أن يحصل ياسون على منصب الكاهن الأعلى من أنتيوخوس أبيفانس، كان المنصب وراثياً<sup>(٣٢)</sup>. ولكن هذه الوراثة لم تكن دون حدود أو قيود، وغالباً ما نشأت النزاعات بين الأسر المؤهلة للمنصب، وكان على حقوق هذه الأسر بالمنصب أن تؤخذ بعين الاعتبار من قبل حاكم الدولة. وفي ما يتعلق بإخوة يهوذا المكابي وخلفائهم من بعدهم، فإن هؤلاء لم يرثوا حق الحكم بسبب قرابتهم ليهوذا، ولا بسبب براعتهم العسكرية المشهودة، على

---

= أرسطوبولس الأول اليكسندر بنابوس، وهذا ما يتضح من قيام أنطوخوس، وديونيسوس الذي صار ملكاً على سورية خلال عامي ٨٥ و ٨٦ ق.م. يعبر منطقة اليهودية أو غزوها وذلك كجزء من حملته على الملك العربي الحارثية، واعتبر ذلك بمثابة حق مشروع له. انظر: Josephus, AJ 13.15.1 [387-393]; Josephus, Bellum 1.4.7 [99-102], and Strabo 16.240.

(٢٩) بعد Pydna دخلت كل الدول التي عقدت معها رومة اتفاقات دبلوماسية من أي نوع في رابطة تبعية مع رومة.

(٣٠) لا ندري الأسس التي حددت مفهوم «الشعب» اليهودي (Ethnos) قبل عام ١٦٦ ق.م.، ولا يوجد أية شواهد تدل على أن «الشعب» كان يضم غالبية يهود فلسطين، ولا حتى غالبية يهود أورشليم. أما وضع «الشعب» باعتباره «إسرائيل الحقيقية»، فقد كان حقيقة لاهوتية، وربما لاهوتية - سياسية، ولم يُعد حقيقة سياسية ملموسة حتى عام ١٦٦ ق.م. فلقد كانت العلاقات المتبادلة مع رومة هي التي حددت وضع «الشعب» باعتباره «أمة اليهود» في مقابل اليهود الآخرين. وهذا ما أعطى وضعاً قانونياً لمطالهم الإيديولوجية التي أقرت أورشليم باعتبارها مركزاً للعالم اليهودي، والأهم من ذلك هو الاعتراف الروماني من خلال عهد الصداقة الذي كان في حد ذاته العامل الرئيسي في ظهور الدولة الهشمونية ومركزها أورشليم كدولة تابعة لرومة.

Josephus: AJ 12.10.6 [414 and 419], and AJ 12.11.2 [434]. (٣١)

(٣٢) يرى J. C. VanderKam أن هذه الوراثة هي التي جعلت من الشخصيات الكهنوتية العليا في الهيكل في وضع المعارضة المباشرة للسيطرة الأجنبية. انظر: James C. VanderKam, *An Introduction to Early Judaism* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2001), p. 18.

الرغم من أن هذه الشروط قد جعلتهم في موقع أفضل للوصول إلى الحكم<sup>(٣٣)</sup>. لقد وصل يهوذا المكابي، ومن تلاه من الحكام الهشمونيين إلى المنصب (خلا حالة استثنائية أو اثنتين)<sup>(٣٤)</sup>، بإحدى طرق ثلاث، فإما أن يتم التعيين من قبل المجلس العسكري الأعلى، كما جرى ليهوذا<sup>(٣٥)</sup>، أو عن طريق الانتحال، كما جرى لجون هيركانوس الابن الثالث لسمعان المكابي<sup>(٣٦)</sup>، أو عن طريق الحاكم السلوقي أو الروماني الذي إما يعين الكاهن الأعلى أو يوافق على تعيينه<sup>(٣٧)</sup>. لقد جرى تعيين سمعان المكابي، أولاً، قائداً عاماً من قبل انتيوخوس سيديتس<sup>(٣٨)</sup>، وبعد ذلك جرى تعيينه كاهناً أعلى من قبل الشعب اليهودي<sup>(٣٩)</sup>، ثم اعترف انتيوخوس سيديتس بهذا التعيين<sup>(٤٠)</sup>. كما جرى تعيين هيركانوس الثاني كاهناً أعلى من قبل اليكساندرا<sup>(٤١)</sup> على الرغم من أن مثل هذا التعيين كان غير شرعي من الناحية اللاهوتية في نظر الطوائف اليهودية المتعصبة، ثم جاء القائد الروماني بومبي ليصادق على التعيين<sup>(٤٢)</sup>.

ولكن بصرف النظر عن الطريقة المتبعة في تعيينهم، فإن عدداً من الحكام الهشمونيين قد عمد إلى تجديد الاتفاق الدبلوماسي مع رومة<sup>(٤٣)</sup> (amicitia)، التي يخضع لها الآن الهيكل، أي دولة أورشليم. فالعضوية في شبكة الدويلات التابعة لروما هي حق لا يمكن انتزاعه أو التخلي عنه، ودولة أورشليم لا تزال خاضعة للملك السلوقي الذي كان بدوره خاضعاً لروما<sup>(٤٤)</sup>.

---

(٣٣) إن القواعد التي لاحظها VanderKam بخصوص «الهيئة العليا» وتعيين الكاهن الأعلى، لذات أهمية هنا. انظر: «People and High Priesthood in Early Maccabean Times».

(٣٤) لعل أهم هذه الاستثناءات هو تعيين اليكساندرا لابنها هيركانوس الثاني كاهناً أعلى، لكي تتمكن هي نفسها من الحكم. انظر: Josephus, AJ 13.16.2 [408].

(٣٥) Laos, [AJ 12.10.6 414].

(٣٦) Josephus, AJ 13.8.1 [230].

(٣٧) Josephus: AJ 13.2.2 [45], and AJ 5.4 [146].

(٣٨) Josephus, AJ 13.7.2 [223].

(٣٩) Josephus, AJ 13.6.7 [213].

(٤٠) Josephus, AJ 13.7.2 [223-224].

(٤١) Josephus, AJ 13.16.2 [408].

(٤٢) Josephus, AJ 14.5.4 [73].

(٤٣) انظر على سبيل المثال: Jonathan, AJ 13.5.8 [163-165]; Simon, AJ 13.7.3 [227], and Hyrcanus I, AJ 13.9.2 [259-266].

(٤٤) هنالك اثنان من حكام أورشليم لم يجددا اتفاقية الصداقة مع رومة وكان عملهما هذا بمثابة إعلان سياسي أو ربما تأكيداً على نوع من الاستقلالية، وهما أرسطوبولس الأول الذي أعلن =

وكان تجديد العهد مع رومة يتم في آخر مرحلة من مراسم تنصيب الملك الجديد في أورشليم، والتي تبتدئ بالتعيين في منصب الكاهن الأعلى، ثم استلام الثوب الأرجواني من الملك السلوقي. وهكذا نجد أنه حتى هيركانوس الأول (الذي حاول المؤرخ يوسيفوس التغطية على ادعائه منصب الكاهن الأعلى)<sup>(٤٥)</sup> قد بادر إلى عقد اتفاق سلام مع سورية وإعلان الخضوع لها<sup>(٤٦)</sup>، ثم جدد الاتفاق الدبلوماسي (عهد الصداقة) مع رومة<sup>(٤٧)</sup>. وبما أن رومة لم تمنح قط عهد صداقة أبدياً، وإنما رأت في العهد رابطة ينبغي تجديدها مع كل حاكم جديد، فإن العهد مع رومة كان بالنسبة إلى الحاكم الجديد في أورشليم بمثابة الاعتراف بحقه في المنصب. هذا الاعتراف بالحق كان من صلب سياسة رومة، التي كانت تمسك بمفاتيح الملك بالنسبة إلى المدن ودويلات المدن والممالك الداخلة في الفدرالية الرومانية، سياسة مؤسستة على فكرة الهلينية، ومؤيدة إما «بالقفاز المخملي» أو «بالقبضة الحديدية» تبعاً لما تتطلبه كل حالة.

### - ٣ -

هنالك اختلاف بين سفر المكابيين الأول وسفر المكابيين الثاني بخصوص تفسير واقعة بناء الجمنازيوم في أورشليم. ولكن كلا السفرين رأى في ذلك انتقاصاً من السيادة الذاتية لصالح نشر نواح مختلفة غير مرغوب بها من الثقافة الهلينية<sup>(٤٨)</sup>. كان على أنتيوخوس أبيفانس، كتابع لرومة (وقد كان هو نفسه رهينة لدى رومة قبل اعتلائه العرش عام ١٧٥ ق.م.)<sup>(٤٩)</sup>، أن يلتزم بمرسوم مجلس الشيوخ الروماني لعام ١٩٦ المتعلق بحماية الجماعات المتكلمة

= نفسه أول ملك على أورشليم، والذي حكم مدة سنة (١٠٤ - ١٠٣ ق.م.) دون أن تعترف به رومة. وكذلك اليكسندر بنايوس الذي استغل فرصة الصراع على العرش السلوقي ليوسع من نفوذه، وهذا يفسر لنا لماذا لم يعينه البلاط السلوقي كاهناً أعلى. انظر: Josephus, AJ 13.12.5 [372].

(٤٥) وقد رأى يوسيفوس في ذلك وراثة شرعية. انظر: Josephus, AJ 13.8.1 [230].

(٤٦) Josephus, AJ 13.8.3 [245-248].

(٤٧) والتجديد هنا تبعاً لما إذا كان يوسيفوس يشير إلى هيركانوس الأول لا إلى هيركانوس الثاني. انظر: Josephus: AJ 13.9.2 [259-266], and AJ 14.10.22 [247-255].

(٤٨) يعزو سفر المكابيين الثاني بناء الجمنازيوم إلى رشوة دفعها ياسون إلى الملك السلوقي ليسمح له ببناء الجمنازيوم، وأن يكتب أهل أورشليم في رعية أنطاكية. أما سفر المكابيين الأول فيعزو بناء الجمنازيوم إلى فئة مرتدة من اليهود. وفي الحقيقة فإن كلا التفسيرين لا يلغي الآخر.

(٤٩) هذا الصرح أقيم في عام ١٨٨ ق.م. عربوناً للسلام الذي منحه رومة لأنتيوخوس الكبير في أفامية. انظر: الكتاب المقدس، «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ١، الآية ١٠.

باليونانية، وأن يدعم السياسة الرومانية التي أعلنها بيان إستميا بخصوص الجماعات المتهلينة. وكتابع لرومة أيضاً، فقد كان عليه أن يمثل للأمر الذي وجهه إليه بوبيليتوس بالانسحاب من مصر ومن الحرب مع بطليموس<sup>(٥٠)</sup>، على الرغم من الأسلوب المتغطر الذي تم به توجيه ذلك الأمر، ومع إبدائه لكل تدمير واستياء<sup>(٥١)</sup>. وفي طريق عودته دخل أورشليم عام ١٦٩ ق.م.<sup>(٥٢)</sup>، بعون أنصاره اليهود<sup>(٥٣)</sup>، ودعوتهم له<sup>(٥٤)</sup>، ليمارس حقه كحاكم. ولقد تلقى كثيرون من اليهود بقبول وتأييد إجراءاته الخاصة بإيقاف العمل بسنن الآباء<sup>(٥٥)</sup>، بينما وقف آخرون ضدها<sup>(٥٦)</sup>. على أن المهم هنا ليس اختلاف سفر المكابيين والمؤرخ يوسيفوس بخصوص قبول اليهود لإجراءات أبيفانس، وإنما توكيدهما أن تلك الإجراءات كانت تنتقص من السيادة الذاتية للشعب.

في ضوء ذلك يغدو ما قام به يهوذا المكابي، ابن متى هشمون وخليفته<sup>(٥٧)</sup> مفهوماً. فهو «بتطهيره للأرض» كان يقوم بدور المسيح السياسي سواء جرى مسحه لهذا المنصب أم لا، ويمارس صلاحيات الكاهن الأعلى دون اكتسابه للقب نفسه، علماً بأن الكاهن الأعلى الرسمي كان حياً يرزق في ذلك الوقت<sup>(٥٨)</sup>. وكرد فعل على أعمال يهوذا المكابي، توجه يهود قلعة الأكر (التي أنشأها أبيفانس في أورشليم) إلى أنتيوخوس أوباتر الذي خلف أباه أبيفانس على العرش عام ١٦٤ ق.م.، طالبين عونه ضد يهوذا، ومعلنين خشيتهم من استيلائه على القلعة<sup>(٥٩)</sup>، وخوفهم من اغتصابه للسلطة من أولئك الذين عينهم أبيفانس عقب إلغائه العمل

(٥٠) Polybius, 29.27.1-10; Livy, 45.12.3-18, and Josephus, AJ 12.5.2 [244].

(٥١) Polybius, 29.27.1-10, and Josephus AJ 12.5.3 [244].

(٥٢) الكتاب المقدس، «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ١، الآية ٢٠.

(٥٣) Josephus, AJ 12.5.3 [246].

(٥٤) الكتاب المقدس، «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ١، الآيات ١١-١٦.

(٥٥) المصدر نفسه: «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ١، الآيات ٤١-٥٠، و«سفر المكابيين

الأول»، الأصحاح ٢، الآيات ١٦ و١٨.

(٥٦) Josephus, AJ 12.5.4 [255].

(٥٧) الكتاب المقدس، «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ١، الآيات ٣-٩، و Josephus, AJ 12.6.5 [284].

(٥٨) إن قيام متى الهشموني (أبو المكابيين الخمسة) بوضع ابنه سمعان في مقام الأب بالنسبة إلى إخوته، ربما تضمن تعيين يهوذا في منصب الكاهن الأعلى، انظر: الكتاب المقدس، «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ٢، الآية ٦٥.

(٥٩) Josephus, AJ 12.9.3 [362-366].

بسنن الآباء<sup>(٦٠)</sup>. وفي هذا السياق، فإن سفر المكابيين الأول [الأصحاح ٤، الآية ٥٩] عندما يذكر لنا بأن يهوذا وإخوته وجماعة إسرائيل كلها قد أقروا إقامة عيد سنوي احتفالاً بتطهير المعبد، فإنه يوحى لنا بأن يهوذا قد تصرف بشكل لا يتفق مع الأعراف الدينية. ذلك أن كاتب السفر يذكره لجماعة كل إسرائيل كمشارك في إقرار العيد السنوي إلى جانب يهوذا وإخوته، قد حاول التستر، بل إسباغ المشروعية على اغتصاب يهوذا لصلاحيات الكاهن الأعلى الذي يحق له وحده إقرار مثل هذا العيد الجديد.

وعلى خلفية اغتصاب سلطة الكاهن الأعلى نستطيع فهم نظرة سفر المكابيين الأول [الأصحاح ٦، الآيات ١٨-٢٧] لما قام به يهود القلعة، واعتباره مؤذياً للقضية المكابية. أما بالنسبة إلى أهل القلعة من يهود ومكدونيين، فإن يهوذا وإخوته كانوا مرتدين ومعتدين، يمارسون الظلم والاضطهاد على بني جلدتهم بسبب اتباعهم لشرعة أيفانوس سلف أوباتور<sup>(٦١)</sup>. وعلى الرغم من أن أوباتور قد فكر بتوقيع معاهدة مع يهوذا<sup>(٦٢)</sup>، إلا أنه اكتفى بإعطائه عهد سلام<sup>(٦٣)</sup>، على غرار السياسة الرومانية. ولربما كان يسعى بذلك لإضفاء نوع من الشرعية على قبوله ليهوذا كحاكم على أورشليم عوضاً عن الكاهن الأعلى المخلوع منلاوس. وهذا ما نستشفه من نكوص أوباتور عن عهد السلام عندما أمر بهدم جدار القلعة وقتل مينيلاوس<sup>(٦٤)</sup>. وهذا ما أعطى نوعاً من المشروعية والقبول لتولي يهوذا منصب الكاهن الأعلى، حيث إن اتباعه لم يعترفوا بشرعية تعيين ألكيموس خلفاً لمنلاوس المقتول.

مرة أخرى يعمد يوسفوس إلى التمويه على الوضع الحقيقي عندما يقول بأن ألكيموس، المدعو أيضاً باكيموس، غدا كاهناً أكبر بعد وفاة منلاوس<sup>(٦٥)</sup>.

---

(٦٠) انظر: الكتاب المقدس، «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ١، الآيات ٤١-٥١.

Josephus, AJ 12.9.3 [364-365], and (٦١)

المصدر نفسه، «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ٦، الآية ٢٣.

Josephus, AJ 12.9.6 [381]. (٦٢)

Josephus, AJ 12.9.7 [382]. (٦٣)

ووفق سفر المكابيين الأول فإن الشروط تتضمن السماح لليهود بالإبقاء على سنن الآباء. انظر: الكتاب المقدس، «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ٦، الآيات ٥٨-٦١.

(٦٤) وبخصوص موت مينيلاوس، انظر: الكتاب المقدس: «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ٦، الآية ٦٣، و«سفر المكابيين الثاني»، الأصحاح ١٣، الآية ٤.

Josephus, AJ 12.9.7 [385]. (٦٥)

ورغم أنه من المرجح أن سوتير هو الذي اختار الصدوقي ألكيموس<sup>(٦٦)</sup>، فإن سفر المكابيين الأول يعتم على مشروعية كهانة ألكيموس عندما يصفه بالكافر، كما يعتم يوسفوس على ذلك أيضاً عندما يتجاهل حق الملك السلوقي بتعيين الكاهن الأعلى، ثم يسير خطوة أبعد من ذلك عندما يقول بأن ألكيموس لا ينتمي إلى الأسرة الكهنوتية العليا<sup>(٦٧)</sup>.

#### - ٤ -

في الوقت الذي كان فيه يهوذا ينكر على أورشليم وضعها كبنيس، ويتعامل مع شؤونها على أنها دولة يهوذا أو دولة أورشليم، كان عليه أن يضمن لنفسه حقاً مشروعاً في منصب الحاكم الكاهن الأعلى، وبطريقة لا يمكن معها منازعته فيه، فلم يكن أمامه سوى اللجوء إلى رومة التي يخضع لها بدوره الملك السلوقي، والتي كان لها الحق بمساعدة يهوذا والشعب اليهودي بموجب مرسوم مجلس الشيوخ لعام ١٩٦ ق.م.، الذي جعل مجلس الشيوخ الروماني حامياً لحريات الإغريق في كل مكان<sup>(٦٨)</sup>. وهكذا، ومع عقد الاتفاق الدبلوماسي مع يهوذا، فقد اعترف الرومان به حاكماً شرعياً، أي كاهناً أعلى، ورجل دولة يستطيعون الاتصال به على المستوى الدبلوماسي.

ويعزو يوسفوس لألكيموس، وآخرين من اليهود، التوجه إلى سوتير ابن سلوقس فيلوپاتر، والمثول في حضرته متهمين يهوذا وإخوته والشعب اليهودي بارتكاب أعمال خيانية ضد الملك، وطرد الكاهن الأعلى الشرعي وآخرين معه من البلاد<sup>(٦٩)</sup>. من هذا المنظور فإن ألكيموس هو الحاكم الشرعي لدولة الهيكل أو لبوليس أورشليم بداعي كونه الكاهن الأعلى، وبالتالي له الحق في المثول

---

(٦٦) انظر: الكتاب المقدس، «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ٧، الآية ٩. على كل، هنالك اختلاف بين يوسفوس والمكابيين الأول والثاني بخصوص هوية الملك السلوقي الذي عين الكيموس، وتاريخ ذلك التعيين. لقد تردد يوسفوس في إعطاء جواب قاطع. ولكنه تحدث بطريقة توحى بأن أوباتور هو الذي عين الكيموس، انظر: Josephus, AJ 12.9.7 [385-386].

(٦٧) ولقد أشار سفر المكابيين الأول [الأصحاح ٧، الآية ١٤] إليه باعتباره الكاهن الأعلى الأصلي ومن نسل هرون دون أية توضيحات أخرى.

(٦٨) Mandell: «Did the Maccabees have a Valid Treaty with Rome», and «The Isthmian Proclamation and the Early Stages of Roman Imperialism in the Near East».

(٦٩) في سفر المكابيين الأول، [الأصحاح ٧، الآية ٦] يتهمه بأعمال خيانية من دون أن يذكر أنه طرد الكاهن الأعلى الشرعي، وهنا يظهر الكيموس كطامع في منصب الكاهن الأعلى، لا ككاهن أعلى. انظر: Josephus, AJ 12.10.1 [391-392].

أمام الملك السلوقي. وبما أن يهوذا قد اغتصب السلطة وارتكب الخيانة على ما يبدو، فقد قام الملك سوتير (الذي وصل إلى السلطة عام ١٦٢ ق.م.) بوضع ألكيموس تحت حمايته، وأعلن غضبه على يهوذا. ولكنه لم يستطع القضاء على يهوذا وجماعته في ذلك الحين<sup>(٧٠)</sup>، وإنما كان عليه أن ينتظر عامين آخرين<sup>(٧١)</sup>.

لم يكن سوتير قد حصل على الاعتراف بتنصيبه ملكاً على سورية من رومة التي كانت تحتفظ به رهينة لحين هربه<sup>(٧٢)</sup>. وهنا يختلف الكاتبان بوليبيوس ويوسيفوس. ففي رواية بوليبيوس يعترف الرومان أخيراً بسوتير ملكاً عام ١٦٠ ق.م.<sup>(٧٣)</sup>، وذلك بدعم من تيبيريوس كراخوس وحزبه السياسي، عندما استقبل سفراء سوتير في رومة<sup>(٧٤)</sup>. أما يوسيفوس فلا يعطينا أية مؤشرات تدل على الاعتراف الروماني بسوتير. ولكنه يقول بأنه قد نصب نفسه بنفسه، وأن الشعب قبله صاغراً لدى عودته مع جيش من المرتزقة<sup>(٧٥)</sup>. فإذا كانت رواية يوسيفوس صحيحة، فإن سوتير لم يكن صاحب حق بالاعتراف بألكيموس أو بتثيته كاهناً أعلى، على الرغم من أنه يستطيع ذلك من خلال الاستناد إلى حالة الأمر الواقع. ومن ناحية أخرى لم يكن الشعب اليهودي صاحب حق أيضاً برفع يهوذا إلى المنصب بعد موت ألكيموس. أما إذا كانت رواية بوليبيوس هي الأصح بخصوص اعتراف رومة بسلطة سوتير على سورية، فإن هذا الاعتراف يعطيه الحق بتعيين أو تثبيت الكاهن الأعلى في أورشليم. أي إن تعيين سوتير لألكيموس<sup>(٧٦)</sup>، وتوجيهه مع صديقه باخيديس إلى أورشليم لإحقاق الحق فيها، قد جرى وفقاً لحقوقه المشروعة<sup>(٧٧)</sup>.

Josephus, AJ 12.10.2 [393].

(٧٠)

(٧١) الكتاب المقدس، «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ٩، الآيات ١-٩.

(٧٢) لقد رفض مجلس الشيوخ الروماني مرتين إطلاق سراحه، انظر: Polybius: 31.11.1-15.12; 31.2.1-7; 11.4-12, and Appian Syr. 46-47.

Polybius, 31.33.1-5.

(٧٣)

Polybius, 32.2.1-3.13.

(٧٤)

Josephus, AJ 12.10.1 [389-390].

(٧٥)

(٧٦) الكتاب المقدس، «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ٧، الآية ٩.

(٧٧) المصدر نفسه، «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ٧، الآيات ٨-١١ و٢٢. من المهم أن

نلاحظ هنا أن الحسيديين والكتبة كانوا موافقين على منصب ألكيموس، إضافة إلى عدد من الذين استولوا على السلطة في الدولة.



عندما رأى ألكيموس قوة يهوذا ومن معه، وعدم قدرته على الثبات أمامهم، رجع إلى الملك طالباً عونه عليهم<sup>(٧٨)</sup>. وهذا ما دفع يهوذا إلى الاحتماء برومة، فأرسل إليها رسلاً يطلبون عقد عهد صداقة (مسالمة) ومناصرة معها (societas et amicitia). مثل هذا العهد، كان من شأنه، بعد معاهدة بيدنا (١٦٨ ق.م.) وضع أورشليم أوتوماتيكياً ضمن شبكة الدول التابعة لرومة<sup>(٧٩)</sup>. كما طلب رسل يهوذا من رومة تخليصهم من نير الأجنبي السلوقي<sup>(٨٠)</sup>، والكتابة إلى سوتير بأن يوقف حربه على اليهود<sup>(٨١)</sup>. ورغم أن رومة قد أجابت يهوذا إلى ما طلب<sup>(٨٢)</sup>، إلا أنها اعترفت في الوقت نفسه بسوتير كملك شرعي على سورية. مثل هذا التناقض يعكس السياسات المختلفة للقوى والأحزاب السياسية في الجمهورية الرومانية التي لم تكن تعير كبير اهتمام للسياسة الداخلية في دولة أورشليم.

بعد وفاة ألكيموس، الذي نرجح أن تعيينه كان قانونياً<sup>(٨٣)</sup>، يقول لنا يوسيفوس ما يلي: «بعد ذلك أعطى اليهود الكهنوت الأعلى ليهوذا. ولقد سمع يهوذا بقوة واقتدار الرومان الذين أخضعوا بلاد الغال، وإيبيريا، وقرطاجة اللبية، وملوك مكدونيا الذين كانوا سادة البحر المتوسط، وقهروا بلاد الإغريق والملك بيرسيوس، والملك فيليبوس، والملك أنتيوخوس الكبير، ففكر يهوذا أن يعقد معهم عهد صداقة»<sup>(٨٤)</sup>.

إن ما يقوله لنا يوسيفوس، هنا، بوضوح إن معرفة يهوذا لمكانة رومة كقاهرة لملوك العالم الإغريقي المكدوني، والنتائج السياسية لسلسلة فتوحاتها، هي التي حدثت على إرسال مبعوثيه لطلب عهد الصداقة والمناصرة معها<sup>(٨٥)</sup>. ولكن ما يتجاهله يوسيفوس هو أن ارتقاء يهوذا الكاهن الأعلى بتفويض من

(٧٨) المصدر نفسه، «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ٧، الآية ٢٥.

(٧٩) يشير غروين (E. S. Gruen) إلى أن eleutheria/libertas كان متناغماً مع سيطرة القوى الكبرى على القوى الصغرى.

(٨٠) المصدر نفسه، «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ٨، الآيتان ١٧ - ١٨.

(٨١) Josephus, AJ 12.10.6 [415-416].

(٨٢) Josephus, AJ 12.10.6 [416-418].

(٨٣) لقد جرى تعيين ألكيموس قانونياً من قبل أوباتور، ثم صادق سوتير على هذا التعيين.

(٨٤) كل الترجمات تعود للمؤلف، انظر: Josephus, AJ 12.10.6 [414].

(٨٥) Josephus, AJ 12.10.6 [415], and Mandell, «Did the Maccabees have a Valid Treaty with Rome».

الشعب، هو الذي جعله يظن بأن له الحق في إرسال مبعوثيه إلى رومة. ويوسفوس هنا يقدم لنا روايته بطريقة توحى بأن الشعب اليهودي هو الممثل الشرعي ليهودا وأورشليم<sup>(٨٦)</sup>، كما أنه لا يعقد صلة بين إعطاء منصب الكاهن الأعلى ليهودا ورغبة رومة بإحراج الملك سوتير، وإنما يركز على معرفة يهودا بفتوحات رومة الباهرة، خصوصاً تلك التي أعطتها سلطناً على العالم، وربط أيضاً بين تلك المعرفة وفهم يهودا لسياسة رومة الخارجية منذ عام ١٩٨ ق.م. وما تلاه، والتي جرى بموجبها تأكيد أواصر الصداقة والحماية مع دولة أورشليم. ولعل أهم ما في رواية يوسفوس هذه هو قوله بأن الشعب هو الذي أعطى يهودا منصب الكاهن الأعلى!! وبما أنه لا يتوفر لدينا دليل على إقرار الملك السلوقي لذلك التعيين، فإن بإمكاننا الافتراض بأن يوسفوس فهم مقاصد رومة.

- ٥ -

بعد وفاة يهودا عين الشعب أخاه يوناثان قائداً عاماً<sup>(٨٧)</sup>. ولكن الجنرال السلوقي باخيديس طارده إلى ما وراء نهر الأردن حيث أقام هو وأخوه سمعان في ما يشبه المنفى<sup>(٨٨)</sup>. بعد عامين طلب خصومهما في أورشليم من الملك سوتير إلقاء القبض على يوناثان<sup>(٨٩)</sup>، إلا أن باخيديس توصل في النهاية إلى عقد اتفاق صداقة ومناصرة مع يوناثان الذي قبل العفو السلوقي وأقام في مكماش ليدبر شؤون جماعته من هناك، واستأصل المنافقين من إسرائيل على

---

(٨٦) إذا كان لنا أن نعاذل «الشعب» (Ethnos) بالهيئة العليا، فإن ملاحظة الباحث VanderKam صحيحة بخصوص الهيئة العليا (Iaos) باعتبارها هيئة عسكرية. وهذا ما يجعل من هيكل أورشليم نفسه، ومن حكم يهودا وأورشليم، بمثابة الغنيمة العسكرية. لذا من المهم أن نلاحظ أن القبول الروماني ببعث يهودا الدبلوماسية قد أعطت تأييداً لتعيينه كاهناً أعلى، رغم عدم اتباع الوسائل المتعارف عليها في التعيين ورغم عدم الاعتراف بذلك التعيين. في حين أن الاتفاق الذي وقعه إيبوليموس مع ياسون (الذي ناب عن يهودا المكابي باعتباره كاهناً أعلى للشعب، وعن أخيه سمعان باعتباره قائداً عسكرياً) قد تضمن على ما يبدو موافقة رومة على يهودا ككاهن أعلى وعلى أخيه سمعان كقائد عسكري لشعب اليهود. انظر: «People and High Priesthood in Early Maccabean Times», and Josephus, AJ 12.10.6 [419].

(٨٧) انظر: الكتاب المقدس، «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ١، الآية ٣١، و Josephus, AJ 13.1.1 [5-6].

(٨٨) الكتاب المقدس، «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ٩، الآيات ٤٣-٤٩.

Josephus, AJ 13.1.5 [23].

(٨٩)

حد تعبير سفر المكابيين الأول<sup>(٩٠)</sup>. من المهم ملاحظته هنا، أن الجنرال باخيديس هو الذي صنع العهد مع يوناثان، لا الملك السلوقي، وأن يوناثان لم يذهب بعدها إلى أورشليم ليقم فيها، بل إلى مكماش. وفي الواقع فإن يوناثان لم يعين رسمياً كقائد أعلى لأن مثل هذا التعيين ينبغي أن يأتي من الملك نفسه، وأن يؤيد من قبل رومة. وفي الحقيقة فقد كان سوتير يتعامل مع يوناثان كقائد أعلى كلما تطلب منه الأمر ذلك وكان بحاجة إليه، ولكن عندما أخذ ابن أبيفانس المدعو أليكسندر بالاس يشكل تهديداً لسوتير بتشجيع من رومة (١٥٣-١٥٢ ق.م.)، أعطى سوتير الإذن ليوناثان بأن يتصرف كحاكم في أورشليم، وأذن له أن يجمع جيشاً ويتجهز بالأسلحة، فجاء إلى أورشليم وقرأ على مسمع الجميع رسالة الملك التي يسمح له فيها بتجهيز جيش له<sup>(٩١)</sup>، ووفق بني ويجدد المدينة ويحصنها<sup>(٩٢)</sup>، ويتصرف كحاكم<sup>(٩٣)</sup>.

وقد حذا اليكسندر بالاس حذو سوتير في التقرب من يوناثان<sup>(٩٤)</sup>، وعرض عليه عهد الموالاة والمناصرة. وبما أنه اعتبر نفسه العاهل السلوقي الشرعي، فقد مارس حقه في تعيينه في منصب الكاهن الأعلى، وأعطاه لقب «الصديق»، وهذا يعني من الناحية الإجرائية أنه قد ولاه منصباً ذا طبيعة عامة في الدولة السلوقية، ثم أرسل إليه الثوب الأرجواني وتاجاً من ذهب كرمز للمنصب الجديد، وطلب إليه معاملته على قدم المساواة<sup>(٩٥)</sup>. وهنا يؤكد يوسفوس أهمية تعيين بالاس ليوناثان كاهناً أعلى، لأن المنصب كان شاغراً منذ وفاة يهوذا قبل أربع سنوات<sup>(٩٦)</sup>. لم تكن رومة قد اعترفت بعد بسوتير، بل كانت ترى في بالاس الوريث الشرعي للعرش السلوقي، لهذا فقد سارع بالاس إلى تعيين يوناثان، قبل أن يعمل سوتير على استمالته إلى جانبه مستفيداً

(٩٠) الكتاب المقدس، «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ٩، الآية ٧٣، و Josephus, AJ 13.1.6 [33-34].

(٩١) الكتاب المقدس، «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ١٠، الآيات ٦-١، و Josephus, AJ 13.2.1 [37-40].

(٩٢) الكتاب المقدس، «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ١٠، الآيات ١٠-١١.

(٩٣) Josephus, AJ 13.2.1 [41].

(٩٤) الكتاب المقدس، «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ١٠، الآيات ١٥-٢٠.

(٩٥) المصدر نفسه، «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ١٠، الآيات ١٥-٢٠، و Josephus, AJ 13.2.2 [43-45].

(٩٦) Josephus, AJ 13.2.3 [46].

من موقف رومة التي لم تكن قد اعترفت بعد بسوتير، وترى في بالاس الوريث الشرعي للعرش السلوقي.

في بتوليمائس، عام ١٥١ ق.م.، عامل بالاس يونانان بشكل رائع وأطلق عليه لقب «الأول بين أصدقاء الملك» بما يتضمنه هذا اللقب من رفع يونانان إلى منصب سياسي متميز<sup>(٩٧)</sup>. وهكذا فضل يونانان جانب بالاس على الرغم من كل الإغراءات التي قدمها له سوتير<sup>(٩٨)</sup>. وهنا يقول لنا يوسيفوس بأن يونانان لم يتصرف كتابع للملك السوري<sup>(٩٩)</sup>. ومع ذلك، فإن المعلومات التي يسوقها يوسيفوس، إضافة إلى معلومات سفر المكابيين الأول، تشير إلى عدم صحة ذلك.

عندما أعلن ديمتريوس نيكاتور بن سوتير نفسه ملكاً (١٤٨ - ١٤٧ ق.م.) تجهز بالاس لقتاله، وراسل يونانان طالباً عونه، فجهز يونانان جيشاً قوامه عشرة آلاف رجل، والتقى بقائد ديمتريوس نيكاتور قرب أشدود على الساحل الفلسطيني وهزمه، ثم عاد إلى أورشليم وحاصر القلعة السلوقية فيها وافتتحها<sup>(١٠٠)</sup>. وفي النهاية اعترف نيكاتور بسلطة يونانان<sup>(١٠١)</sup>، وثبته في منصب الكاهن الأعلى، وناداه بلقب الأخ<sup>(١٠٢)</sup>.

بعد أن استقرت الأمور ليونانان، أرسل مبعوثيه إلى رومة لتجديد عهد الموالاة السابق<sup>(١٠٣)</sup>، وبالتالي الاعتراف بمركزه الحالي. فأقرت رومة الاتفاق

---

(٩٧) الكتاب المقدس، «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ١٠، الآيات ٦٢-٦٦، و Josephus, AJ 13.4.2 [83-85].

(٩٨) الكتاب المقدس، «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ١٠، الآيات ٢٢-٤٦. (٩٩) Josephus, AJ 13.4.3 [88-90].

(١٠٠) الكتاب المقدس: «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ١٠، الآيات ٦٨-٦٩، و«سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ١١، الآية ٢٠؛ Josephus: AJ 13.4.9 [121], and AJ 13.5.4 [145-146]. (١٠١) الكتاب المقدس، «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ١١، الآيات ٣٣-٣٧، و Josephus, AJ 13.4.9 [124-130].

(١٠٢) رغم أن يوسيفوس كان يدرك تبعية دولة أورشليم إلى العاهل السلوقي، إلا أنه لم يفهم أو يستوعب هذا الوضع. فلقد أدان نيكاتور لطلبه الجزية التي كان الشعب يدفعها أيام ملوكه الأوائل. ويبدو أن يوسيفوس لم يفهم أن يونانان كان ملكاً لسلوقيا وكذلك يهوذا وأورشليم، رغم ما قدمه هو نفسه من وقائع تثبت تلك التبعية. انظر: Josephus, AJ 13.3.9 [125-126].

(١٠٣) الكتاب المقدس، «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ١٢، الآية ٣، و Josephus, AJ 13.5.8 [163-164].

السابق، وبعثت بهذا المعنى رسائل إلى ملوك آسية وأوروبا وإلى العديد من حكام المدن<sup>(١٠٤)</sup>، الأمر الذي يدل على أن أولئك الملوك والحكام كانوا أيضاً خاضعين لرومة. وبعد أن ضمن يوناثان وضعه من الناحية الدبلوماسية، كلف أخاه بتقوية وتعزيز القلاع والحصون في الدولة<sup>(١٠٥)</sup>، وعاد مع أخيه سمعان إلى أورشليم، وعمل على تحصين أورشليم وريفها، أي البوليس<sup>(١٠٦)</sup>.

بعد وفاة يوناثان أراد سمعان المنصب وسعى إليه<sup>(١٠٧)</sup>، فاختاره الشعب قائداً له<sup>(١٠٨)</sup>، ثم جرى اختياره بعد ذلك لمنصب الكاهن الأعلى<sup>(١٠٩)</sup> فكان أول من جرى اختياره من قبل الشعب قائداً وكاهناً أعلى، وأول من حصل على لقب راعي اليهود (Benefactor) ورئيسهم<sup>(١١٠)</sup>. وفي اعتقادنا أن هذا ما قاد الباحثين المحدثين إلى استنتاج خاطئ<sup>(١١١)</sup>، مفاده أن الدولة الهشمونية قد غدت دولة مستقلة تحت قيادة سمعان، وأن هذا الاستقلال استمر حتى دخول الرومان إلى فلسطين في عام ٦٣ ق.م. وفي الواقع فإن يوسفوس لم يشر إلى أن سمعان قد حرر الشعب أو الدولة من سلطة المكدونيين السلوقيين، وإنما أشار إلى أنه قد حرر الناس من الضريبة للحاكم السلوقي<sup>(١١٢)</sup>. وهذا لا يعني التحرر من ربة القوى العظمى، ففي العصر الهلينستي كان المصطلح الإغريقي (eleutheria/libertas) يستخدم بشكل محدد للدلالة على نوع من الحرية التي تتمتع بها دولة المدينة، أو الشعب، أو الأمة، في ظل حاكم خارجي أو أكثر<sup>(١١٣)</sup>.

- 
- Josephus, AJ 13.5.8 [165]. (١٠٤)
- Josephus, AJ 13.5.10 [180]. (١٠٥)
- Josephus, AJ 13.5.11 [183]. (١٠٦)
- Josephus, AJ 13.6.3 [196-200]. (١٠٧)
- Josephus, AJ 13.6.4 [201]. (١٠٨) الكتاب المقدس، الأصحاح ١٣، الآيات ٩-١، و
- Josephus, AJ 13.6.7 [213]. (١٠٩)
- Josephus, (١١٠) تحت لقب Ethnarch أو لقب Eparch، وهي من الألقاب الرومانية، انظر: Josephus, AJ 13.6.7 [214].
- (١١١) انطلاقاً من سوء تفسير ما ورد في: الكتاب المقدس، «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ١٣، الآية ٤١.
- (١١٢) إن الإغناء الذي حصل عليه سمعان هو من ضريبة كان أنطوخوس أبيفانس قد فرضها عام ١٦٧ ق.م. انظر: المصدر نفسه، «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ١، الآية ٢٩، و Josephus, AJ 13.6.7 [213].
- (١١٣) وفي هذه الأثناء، فإن طبيعتها قد تم توكيدها من خلال المبدأ الذي أعلن في Livy ٤٥ و ١٨.

في آخر الأمر اعترف أنتيوخوس سيديتس بسمعان عندما عرض عليه عهد الصداقة والمناصرة، ولقي منه القبول، مع أن أنتيوخوس لم يكن هو الذي عينه في منصب الكاهن الأعلى<sup>(١١٤)</sup>. وبذلك أكد سمعان علاقة التبعية للحاكم السلوقي، وأرسل إليه الكثير من المال والهدايا الثمينة. ومن ناحيته، فقد عزز سيديتس هذه العلاقة بتسمية سمعان «الصدّيق الأقرب» وهي تسمية ذات طبيعة سياسية محضة. بعد ذلك تناسى سيديتس أفضال سمعان، وقامت بينهما حرب. كانت الغلبة فيها لسمعان الذي أتبع نصره بتجديد الاتفاق الدبلوماسي مع رومة<sup>(١١٥)</sup>.

ولعلنا واجدين في نص سفر المكابيين الأول [الأصحاح ١٥، الآيات ٢٦-٣١] رواية أكثر واقعية للأحداث. فمحرّر السفر يقول لنا بأن سيديتس قد رفض المعونة التي قدمها له سمعان، ونقض العهد معه ومع الشعب. وهنا يجب أن نتذكر بأن سيديتس لم يعين سمعان وإنما أقره في منصب الكاهن الأعلى، ولربما ارتأى بعد ذلك أن تولي سمعان مقاليد السلطة قد جرى بطريقة غير قانونية، وأحس بخطورة ذلك وتهديده لمصالح الدولة. في هذه الحالة فإن تصرفات سيديتس التالية تنطوي على إعلان لحق الملك السلوقي بالتعيين، وتوكيد لسلطته السياسية. أما قيام سمعان بتجديد العهد مع رومة، فيتخذ أهمية خاصة، نظراً إلى أن هذه الخطوة قد جاءت بعد هزيمته للعاهل السلوقي<sup>(١١٦)</sup>.

بعد وفاة سمعان وليه ابنه جون هيركانوس (١٣٥ ق.م.) الذي ابتدأ عهده بالخضوع لسلوقية، ثم أدار لها ظهره بعد ذلك، فتوجه إليه سيديتس في محاولة لاستعادة سلطته على أورشليم، وغزا أراضي الدولة. ولكن هيركانوس عرض عليه شروط سلام قبلها مع بعض التعديلات<sup>(١١٧)</sup>. بعد مقتل سيديتس في معركة مع البارثيين عمد هيركانوس إلى توسيع مناطق نفوذه، ولكننا لا نملك شواهد على تحرير نفسه من السلطة السياسية السلوقية، بل إن إقامة الملك السلوقي أنتيوخوس غريبوس عهد صداقة مع هيركانوس يوحي بعكس ذلك تماماً<sup>(١١٨)</sup>، كما قام غريبوس في الوقت ذاته بتجديد عهد الصداقة مع

Josephus, AJ 13.7.2 [223-224].

(١١٤)

Josephus, AJ 13.7.3 [225].

(١١٥)

Josephus, AJ 13.7.3 [227].

(١١٦)

Josephus, AJ 13.8.2-3 [236-248].

(١١٧)

Josephus, AJ 13.10.1 [270].

(١١٨)

رومة<sup>(١١٩)</sup>. إن الحرية التي كانت تحصل عليها الدول المنتسبة إلى النظام السياسي الهرمي للعالم الإغريقي - الروماني، هي حرية رسمية مدروسة بعناية. وهذا ما يجعلنا نفهم وضع الحاكم الهشموني في أورشليم باعتباره تابعاً للسلطة الرومانية والسلوقية في آن معاً، ومما تجدر ملاحظته أيضاً أن الشعب اليهودي لم يعد ممثلاً للدولة اليهودية، بعد أن توسعت حدودها خارج نطاق بوليس أورشليم.

## - ٦ -

إذا كانت المعلومات تنقصنا بخصوص تجديد العهد مع رومة إبان عهد أرسطوبولس الأول (١٠٤-١٠٣ ق.م.)، فإن المعلومات من عهد اليكسندر ينايوس (١٠٣-٧٦ ق.م.) والملكة اليكساندرا سالومي (٧٦-٦٧ ق.م.) تشير إلى أن العهد لم يتم تجديده، وهو أمر ذو مغزى بالنسبة إلى الدولة اليهودية، ولكن ليس بالنسبة إلى رومة. ذلك أن رومة وحدها هي القادرة على إعطاء الإذن لأية دولة باختيار فصر عرى العهد معها، فإذا كان أولئك الحكام الثلاثة قد اعتقدوا فعلاً أنهم مستقلون عن رومة، ولا يوجد لدينا من المعلومات سوى الصمت بهذا الخصوص<sup>(١٢٠)</sup>، فإن خليفتهم هيركانوس الثاني لم يشاركهم ذلك الاعتقاد. يدلنا على ذلك أن ارتقاء للمنصب الملكي أو الكهانة العليا قد تم تأريخه وفق التقويم الروماني القنصلي، وبسنوات ارتقاء القنصلين كوينتوس هورتنسيوس وكوينتوس ميتيلوس سدة القنصلية، تحديداً<sup>(١٢١)</sup>.

إن استخدام هيركانوس الثاني للتقويم القنصلي، هنا، وكذلك الأمر بالنسبة إلى استخدام يوسيفوس للسنوات القنصلية ٧٠-٦٩ ق.م لأول مرة في كتابه تاريخ اليهود قد يشير إلى أن هيركانوس الثاني كان خاضعاً للسلطة السياسية الرومانية.

وعلى أية حال، فإن هيركانوس الثاني ما لبث حتى ترك الملك لأخيه أرسطوبولس الثاني. ومن المحتمل أيضاً أنه قد ترك له الكهانة العليا أيضاً، بعد

Josephus, AJ 13.9.2 [259-266].

(١١٩)

(١٢٠) إن تغيير وضع الدولة وجعلها مملكة من قبل أرسطوبولس الأول لا يعني تغيير وضعها

كدولة تابعة. انظر: Josephus, AJ 13.11.1 [301].

(١٢١) بالتوافق مع السنة اليونانية المؤرخة بالأولمبياد التي استخدمها يوسيفوس. انظر:

Josephus, AJ 14.1.2 [4].

أن أقنعه صديقه ومشاوره الأدومي أنتيباتر أن أرسطوبولس ينوي قتله والاستئثار بالسلطة (والرواية هذه على ذمة يوسيفوس). لجأ هيركانوس، بتدبير وتمهيد من أنتيباتر، إلى الحارثة ملك العرب الذي استقبله، وأحسن وفادته، ثم إن أنتيباتر استطاع إقناع الحارثة بقتال أرسطوبولس إلى جانبهما، فصار الحارثة مع هيركانوس بجيش كبير وهزم أرسطوبولس<sup>(١٢٢)</sup> (الذي بقي متحصناً في أورشليم على الرغم من ذلك). لقد شكل ذلك كله تهديداً بوضع الدولة تحت تبعية الحارثة. وهذا ما لم تكن رومة لتساهل بشأنه، لهذا لم يكن من المفاجئ بأن يتوجه القائد الروماني سكوروس إلى اليهودية في ربيع عام ٦٥ ق. م. (وكانت الجيوش الرومانية بقيادة بومبي قد دخلت سورية عام ٦٦ ق.م.) لتفادي خطر انشقاقها عن رومة ووقوفها إلى جانب عدوها الحارثة<sup>(١٢٣)</sup>.

استطاع سكوروس إرغام الحارثة على الانسحاب، وأعاد تأكيد الهيمنة الرومانية. ومنذ ذلك الوقت لم يكن دعمه لأرسطوبولس مستغرباً، ولكن المستغرب أن هيركانوس أيضاً قد نشد عون سكوروس<sup>(١٢٤)</sup>.

يمكننا أن نرى إلى ما جرى من خلال منظور آخر، فعندما استولى الرومان على دمشق، آخر معاقل السلوقيين، ولعبوا دور الحاكم السلوقي<sup>(١٢٥)</sup>، توجهوا إلى اليهودية حيث كان كل من الأخوين ينشد عون سكوروس<sup>(١٢٦)</sup>. وبذلك فقد أكدوا حق رومة في الفصل بين المتنازعين وبتعيين حاكم للدولة اليهودية<sup>(١٢٧)</sup>. وهذا ما تؤيده واقعة إرسال المبعوثين اليهود من كلا الطرفين إلى بومبي الذي كان قد وصل إلى دمشق<sup>(١٢٨)</sup>. في دمشق استمع بومبي إلى حجج المتنافسين على منصب الكهانة العليا<sup>(١٢٩)</sup>، والساعين إلى الحصول على

Josephus, AJ 14.1.3-2.1 [8-19]. (١٢٢)

Josephus, AJ 14.2.3 [29]. (١٢٣)

Josephus, AJ 14.2.3 [29-31]. (١٢٤)

Josephus, AJ 14.2.3 [29]. (١٢٥)

Josephus, AJ 14.2.3 [29-31]. (١٢٦)

(١٢٧) كان بومبي يتصرف بشكل قانوني عندما استمع في مقره بدمشق إلى الفرقاء المتنازعين الذي يتنافسون على نصب الكهانة العليا، وذلك بموجب قانون Manilian لعام ٦٤ ق.م.، كان لبومبي السلطة الشرعية لممارسة حق رومة في تعيين حاكم شرعي.

Josephus, AJ 14.3.1-3 [34-37]. (١٢٨)

(١٢٩) ولم يكن التنافس من الناحية الظاهرية على منصب الملك. انظر: Josephus, AJ 14.3.2 [41], and Josephus, Bellum 153.



المشروعية من رومة، الحاكم الوحيد الذي يتبعون له الآن. لقد وعى بومبي هذه المسألة، وعمد إلى تعيين هيركانوس الثاني كاهناً أعلى، وليس ملكاً على الأمة المصغرة التي عادت مجدداً إلى حدودها الطبيعية كدولة أورشليم<sup>(١٣٠)</sup> التي فرض عليها بومبي جزية الدول الخاضعة لرومة<sup>(١٣١)</sup>.

Josephus, AJ 14.4.4 [73].

---

(١٣٠)

Josephus, AJ 14.4.4 [74].

(١٣١)

## الفصل الخامس

### الملك هيرود وأورشليم: هليئة مدينة مشرقية

جون سترينج(\*)

في عملية إعادة البناء التاريخي والأركيولوجي، تواجهنا واحدة من أصعب المهام وأكثرها حساسية، تتمثل في تقدير درجة تأثير العوامل الثقافية الخارجية على ثقافة ما، أو قطر، أو حتى مدينة واحدة.

تأتي صعوبة هذه المهمة من أننا في محاولتنا لتقصي منشأ مؤسسة ما أو مكوناتها (سواء أكانت هذه المؤسسة ثقافية أم سياسية أم اقتصادية) نجد أنفسنا أمام أكثر من احتمال بخصوص منشأ هذه المؤسسة. فقد تكون عبارة عن تطور محلي ذاتي، أو نتيجة لاستثارة ثقافية خارجية، أو إنجازاً لحكام أجانب، أو نتيجة لهجرات خارجية، أو نتيجة لتصميم واع من قبل حاكم محلي يهدف إلى إحداث تغييرات في المجتمع.

إن ما يتوجب علينا فحصه وتقييمه بالدرجة الأولى لا يتمثل في مخلفات الأدوات والمصنوعات لحضارة ما، سواء أكانت من نوع معين (فخاريات مثلاً) أم من سلسلة من الأنواع (فخاريات، أسلحة، أدوات منزلية.. الخ). فالمصنوعات الإغريقية المكتشفة في فلسطين والتي تنتمي إلى العصر الفارسي، مثلاً، لا تنم عن تأثير ثقافي بقدر ما تدل على تبادل تجاري. الأهم من ذلك هو أن نعلم إلى فحص وتقييم المؤثرات الواقعة على المؤسسات، والتي تعبر

---

(\*) محاضر (فخري) في جامعة كوبنهاغن.

عن نفسها في العمارة مثلاً. وحتى هنا فإنه يتوجب علينا التمييز بين عمارة أنجزت بداعي التقليد، وأخرى أنجزت تحت ضغط مؤثرات ثقافية عميقة الأثر. إن قلعة مشادة وفق طراز أجنبي سائد في الفترة نفسها، لا تحمل لنا مغزى مهماً بقدر مسرح مثلاً. فالمسرح، بداعي كونه مؤسسة شبه دينية في العالم الكلاسيكي (اليوناني - الروماني) يعكس نشوء توجهات دينية جديدة لدى الجماعة التي استعارته كبنية معمارية وكمضمون ثقافي. كما أن الأنماط والتصميمات الفخارية يمكن أن تعكس مؤثرات عميقة إذا كانت ذات صلة بتغير النظام الغذائي.

إن الهدف من هذه الدراسة هو تبيان مسيرة تغير أورشليم من عاصمة محلية مشرقية إلى حاضرة هيلينية، وذلك على يد الملك هيرود الكبير إبان العقود القليلة السابقة للميلاد، وخلال ذلك سوف نلقي بعض الضوء على شخصية الملك هيرود وسياساته.

### العصر الهلينيستي وثقافته :

كانت الهلينية واحدة من أعمق الحركات الثقافية وأطولها أثراً، فلقد ابتدأت مع استيلاء الاسكندر الكبير على الإمبراطورية الفارسية قرابة عام ٣٠٠ ق.م.، ودامت في المنطقة المشرقية حتى صعود الخلافة العباسية في بغداد عام ٧٥٠م. خلال تلك الفترة تمت هليانة الشرق الأدنى، أي تأثر بالثقافة الإغريقية مادياً وأدبياً ودينياً، و تم وقوعه تحت التأثيرات القوية للثقافة الرومانية التي كانت في اعتقادي امتداداً وتكثيفاً للثقافة الإغريقية التي نمت في المنطقة المشرقية<sup>(١)</sup>. ولكن مقدار التأثير بالثقافة الهلينية قد تفاوت، وبشكل كبير، من منطقة إلى أخرى، ففي سورية الشمالية كانت آثار الثقافة الهلينية أقوى منها في بقية المناطق، حيث نستطيع تلمس بصماتها منذ أن أخذ خليفة الإسكندر أنتيغونس ببناء المدن الإغريقية، ثم تبعه في ذلك سلوقس نيكاتور، مؤسس الدولة السلوقية الذي بنى عدداً من المدن الضخمة هي: أنطاكية واللاذقية وسلوقية وأفامية، والتي دعت مجتمعة بالولاية الرباعية، وشكلت مركز الثقل

---

(١) حول هذا الفهم للعصر الهلينيستي، انظر : John Strange, «Hellenism in Archaeology», in: Knud Jeppesen, Kirsten Nielsen and Bent Rosendal, eds., *In the Last Days: On Jewish and Christian Apocalyptic and Its Period* (Aarhus C, Denmark: Aarhus University Press, 1994), pp. 175-180.

للمملكة السلوقية وخليفتها البيزنطية حتى الفتح العربي عام ٦٣٨ م. أما في المناطق الواقعة إلى الشرق والجنوب فإن المؤثرات الثقافية الإغريقية - الهيلينية لم تكن أكثر من قشرة خارجية تعلو مجتمعات لم يطلها التغير. وهذا ما يتضح لنا من خلال استعادة تلك المناطق لطابعها الثقافي السامي منذ بدايات العصر العربي في القرنين السابع والثامن الميلاديين.

### فلسطين:

عقب وفاة الاسكندر عام ٣٢٣ ق.م.، آلت المنطقة الفلسطينية على ضفتي نهر الأردن بعد تأرجح إلى التبعية المصرية تحت حكم البطالمة، ولسوء الحظ فإن معلوماتنا قليلة بخصوص مجريات القرن التالي. فلقد كانت منطقة سورية الجنوبية هذه تحكم من قبل قائد عسكري بطلمي، وفيما عدا المنطقة الساحلية، يبدو أن الملوك البطالمة لم يعيروا أملاكهم هنا اهتماماً خاصاً. على أية حال هنالك معلومات خطية تتضمنها بردية زينون، وهي عبارة عن تقرير لموظف رسمي مصري يصف فيه تجواله في المنطقة، إضافة إلى معلومات أركيولوجية متفرقة وغير كافية، لأن المعمارين في العصر الروماني والبيزنطي قد حفروا عميقاً في الأرض لرفع أساسات أبنيتهم الضخمة، وعملوا بذلك على تخريب الطبقات الأثرية من تحتها. أما بخصوص الطرز الفخارية، والتغيرات الحاصلة فيها - من طرز فلسطينية بشكل تام تقريباً إلى نسبة عالية من الطرز الهيلينية - فإن ما قلناه سابقاً ينبغي أخذه بعين الاعتبار. إن ما يتوجب علينا فحصه وتقييمه بالدرجة الأولى لا يتمثل في نوع معين من المصنوعات أو سلسلة من الأنواع الواردة إلى البلد، بقدر ما يتمثل في التغيرات الحاصلة على المؤسسات الاقتصادية والثقافية والسياسية. وفي واقع الأمر فإنه من الصعب علينا تقدير درجة تهليل فلسطين خلال الفترة البطلمية.

بعد أن ربح أنتيوخوس الثالث معركة بانياس (Pancion) ضد البطالمة عام ١٩٨ ق.م. غدت فلسطين جزءاً من الامبراطورية السلوقية. ولقد حاول الملوك السلوقيون (وخصوصاً أنتيوخوس إبيفانس الذي ارتقى العرش عام ١٧٥ ق.م.) هلينة فلسطين بالتعاون مع الأسر المتنفة في مراكزها الحضرية الرئيسية<sup>(٢)</sup>. وهذا

---

(٢) انظر: Sara Mandell, «Rome, Syria and the Jerusalemite High Priest,» in: Martin Hengel, *Juden, Griechen und Barbaren: Aspekte der Hellenisierung des Judentums in Vorchristlicher Zeit*, Stuttgarter Bibelstudien; 76 (Stuttgart: KBW Verlag, 1976), pp. 152-175.

ما حرص على الثورة المكابية في مقاطعة اليهودية، والتي عملت، في اعتقادي، على الحد من عملية الهلينة، على الرغم من أن الطبقة الحاكمة كانت تنظر إلى نفسها كأسرة حاكمة هيلينستية، وأن قطاعات واسعة من السكان كانت، إلى هذا الحد أو ذاك، متأثرة بالأفكار الهيلينستية<sup>(٣)</sup>.

## شرق الأردن

ومرة أخرى، فإنه يصعب علينا تقدير درجة التهليل خلال هذه الفترة. ومن المحتمل أنها اختلفت من مكان لآخر، فمقاومة التأثيرات الثقافية الوافدة كانت أشد في المناطق الواقعة تحت سلطة المكابيين والهشمونيين<sup>(\*)</sup>. ومن المفيد هنا أن نلقي نظرة على حلف المدن العشر (الديكابوليس)<sup>(٤)</sup>، وهو عبارة عن رابطة جمعت في الأصل عشر مدن إغريقية، استحدثها بومبي عقب استيلائه على فلسطين وسورية الجنوبية عام ٦٣ ق.م.، وكان عدد المدن بعد ذلك يتغير تبعاً للفترة والظرف. لقد كانت هذه المدن تحمل أسماء سامية قبل إطلاق التسميات اليونانية عليها، فمدينة بيت شان صارت بعد ذلك سكيثوبولس، ومدينة عمان صارت فيلادلفيا، ومدينة جرش صارت جيراسا، ومدينة فحل صارت بيلاء. الخ.

ورغم أن عدداً من مدن الحلف كانت محصنة ويقيم فيها جنود ومستوطنون إغريق، إلا أننا لا نملك شواهد تدل على حصولها على مرتبة المدينة اليونانية (= بوليس (Polis))<sup>(٥)</sup> خلال الفترة البطلمية، وعلى قيامها بصك عملتها المحلية، خلا مدينة دمشق. خلال الفترة السلوقية التالية يبدو

---

Erich S. Gruen, *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*, (٣) Hellenistic Culture and Society; 30 (Berkeley, CA: University of California Press, 1998), p. 140.

(\*) الأسرة الهشمونية والأسرة المكابية، تعبيران يتم استخدامها تبادلياً للدلالة على حكام ولاية اليهودية الذين تسلسلوا من المدعو متى هشمون قائد الثورة على السلوقيين، وقد أطلق لقب المكابيين على أولاده (المترجم).

(٤) إن المقطع التالي يعتمد بشكل كبير على مقالة D. Graf المنشورة في: *Aram*, no. 4 (1992), pp. 1-48.

(٥) للمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، انظر: Mogens Herman Hansen, «The Hellenic Polis», in: *A Comparative Study of Thirty City-State Culture: An Investigation, Conducted by the Copenhagen Polis Centre; edited by Mogens Herman Hansen, Historisk-Filosofiske Skrifter*, 0023-3307; 21 (Copenhagen: Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 2000), pp. 141-187.

أن المدن العشر، في معظمها، كانت إما تحت حكم طغاة أو تابعة للحكم الهشموني. ولا يتوفر لدينا شواهد على سك العملة أو على وجود مؤسسات مدنية وثقافية إغريقية كالمسرح (Theatre)، ومجلس المدينة (Bouleuterion). ومن ناحية أخرى فإننا نعثر على شواهد لأول المعابد المكرسة لزيوس وذلك في جيراسا وسكيتوبوليس. ولقد تنازع الهشمونيون والأنباط السيطرة على مناطق شرقي الأردن خلال القسم الأول من القرن الأول قبل الميلاد، وبلغ النفوذ النبطي شمالاً حتى مدينة دمشق، التي أقامت بها جالية نبطية إلى عصر القديس بولس الذي أقام في حي نبطي وكان خاضعاً للأحكام النبطية، رغم أنه من غير المؤكد شمول السلطة النبطية للمدينة بكاملها. هذا ورغم وجود آثار نبطية معمارية في المدن العشر، إلا أنه من غير المؤكد أن عدداً كبيراً من الأنباط قد استوطن في المنطقة.

بعد استيلاء بومبي على المنطقة، وضع المدن المفتوحة تحت حكمه المباشر. فأعاد بناء جداره، وأرجع مدن بيلاً وديوم وهيّوس وسكيتوبوليس إلى أهلها، وبعد مغادرته سورية صارت المدن تحكم من قبل حكام رومانيين. عندما صار هيرود ملكاً في أورشليم عينه الرومان قائداً عسكرياً أعلى (strategos) على سورية المجوفة، بما في ذلك معظم المدن العشر، بينما ألحقت مدينتا جداره وهيّوس بمملكته. وعلى الرغم من أن مبعوثين عن تلك المدن قد توجهوا إلى رومة طالبين الانفصال عن هيرود والالتحاق بالولاية السورية، إلا أن رغباتهم تلك لم تلب إلا بعد وفاة هيرود.

خلال فترة حكم أوغسطس وهيرود، في أواخر القرن الأول قبل الميلاد، صارت آثار الهلينة واضحة في المنطقة. وفي مطلع القرن الثاني الميلادي خلال فترة حكم الإمبراطور تراجان ثم هدريان بنيت المعابد، وسارت عملية تطوير المدن على قدم وساق، وراحت تطالعنا في تلك المدن مؤسسات إغريقية نموذجية مثل مجلس العموم (boule)، ومجلس الشيوخ (gerousias)، والمجمع العام (ekklesia)، إضافة إلى أبنية ذات وظيفة ثقافية مثل المسرح (teatron) والمسرح المصغر<sup>(٦)</sup>، وغيرها. وعلى الرغم من أننا نعثر

---

(٦) كل المسارح في ولاية المدن العشر (= الديكابوليس) تعود إلى العصر الروماني، ونجد أقدمها في جيراسا (٣٨ - ٩٦ ميلادية). أما في الجنوب السوري فنجد أبكر المسارح في أورشليم (٢٨ ق.م.) وسيبسطة (٢٦ ق.م.)، وقيصرية (١٠ ق.م.). وجميع هذه المسارح من بناء الملك هيرود. وفي البتراء هنالك مسرح بناء الحارثة الرابع (٩ ق.م. - ٤ ميلادية).

على العديد من أسماء العلم اليونانية، إلا أن حاملي الأسماء كانوا على الأغلب غير يونانيين<sup>(٧)</sup>. وقد جرى استخدام السكان المحليين في الجيش الروماني وهذا ما تستدل عليه من شواهد قبور الجنود التي تذكر بعض مدن الديكابوليس. ومما يجدر ذكره أخيراً أن تخطيط المدن الرومانية كان معمولاً به خلال الفترة الرومانية. ففي الفترة الهيلينستية كانت جرش مثلاً عبارة عن قرية مسورة فيها معبد لزيوس. وحوالي عام ٢٢ م أقيم معبد جديد في المدينة، وبعد زيارة الإمبراطور هدریان للمنطقة في السنوات ١٢٩-١٣١ ميلادية، بنيت المدينة وفق المخطط الروماني، الذي يتميز بالجادات العريضة والشوارع المتصالبة، وجرى تغيير اسمها السلوقي القديم، وأعطيت مرتبة المدينة اليونانية (بوليس). وبعد ردح قصير بدأت تصك عملتها الخاصة التي تحمل ألقاب الشرف الخاصة بها مثل «المدينة المستقلة» و «الملجأ المقدس». كل هذا يدلنا على مدى تأخر المدن العشر في التهلين الفعلي.

### أدوميا والمدن الساحلية:

كانت مدن الساحل: بتولمايس، ودورا، ويافا، وأزوتوس، وعسقلان، وغزة، (Ptolemais, Dora, Joppa, Azotus, Ascalon and Gaza) أكثر احتكاكاً بالعالم الهيلينستي وأكثر انفتاحاً على المؤثرات الهيلينستية. وعلينا أن نتذكر هنا أن هذه المدن كانت قد سكنت من قبل شعوب البحر في مطلع عصر الحديد الأول، حيث استقر الفلسطينيون في الجنوب وبقية الجماعات في الشمال. لقد حافظت هذه الشعوب على صلاتها مع الغرب لمدة طويلة، وحافظت إلى حد ما على هويتها الثقافية خلال عصر الحديد الأول على الرغم من تلقيها المؤثرات الثقافية المحلية<sup>(٨)</sup>. وإني لأعتقد بأنها قد حافظت على تميزها الثقافي فيما بعد وصولاً إلى العصر الهيلينستي، وأن سكان الساحل الفلسطيني كانت لهم صلات وثيقة مع العالم الهيلينستي في كريت وآسيا الصغرى وبلاد اليونان ذاتها، وهذا ما نستشفه من النصوص الأدبية

(٧) يقدر آفي يوناء النسبة بين اليونانيين والساميين على أنها كانت بين ١:١٥ و ١:٢٠.

(٨) Bryan Jack Stone, «The Philistines and Acculturation: Culture Change and Ethnic Continuity in the Iron Age», *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, vol. 298 (1995), pp.7-35, and John Strange, «The Philistine City-States of the Bronze Age», in: *A Comparative Study of Thirty City-State Cultures: An Investigation*, pp. 129-139.

المتأخرة ومن اللقى الأثرية<sup>(٩)</sup>. ولقد حافظت مدن الساحل على استقلالها عن المكابيين والهشمونيين لفترة طويلة، وكانت مدناً حرة تخضع للمؤثرات اليونانية والهيلينستية حتى وقت متأخر. ولعل أوضح شاهد على تلك المؤثرات هو العثور على دلائل تشير إلى اتباع المخطط التنظيمي الهيلينستي في مدن بتولمايس ودورا وأزوتوس وعسقلان<sup>(١٠)</sup>.

كما كان لمدينتي ماريسا وأدورا (Marissa, Adora) في أدوميا صلات وثيقة أيضاً مع العالم الهيلينستي، وكانتا مفتحتين على المؤثرات الهيلينستية، ولقد شكلتا ممراً بين مملكة الأنباط ومدن الساحل، وسكنتا من قبل عناصر سكانية جديدة، بعضها من البدو القادمين من المناطق الشرقية للاستقرار، وبعضها الآخر من سكان المدن الأخرى. وبشكل خاص تأتينا الشواهد من ماريسا التي بنيت وفق المخطط التنظيمي اليوناني ذي الشوارع المتعامدة (Hippodamian)<sup>(١١)</sup>، والذي نستطيع رؤيته بوضوح اليوم لأن المدينة قد دمرت من قبل الفرس عام ٤٠ ق.م.<sup>(١٢)</sup>، ولم تسكن بعد ذلك قط.

## أورشليم:

بنيت أورشليم في العصور القديمة على مرتفعين، هما: المرتفع الشرقي: وهو عبارة عن نتوء في المرتفعات المركزية الفلسطينية، وتضم: بيزيتا (Pezetha)، والحرم الشريف، وهضبة عوفيل (Ofel)، الواقعة بين الحرم والبرج المدعو برج نحميا، ينتهي المنحدر الجنوبي الشرقي (موقع ما يدعى بمدينة داود) عند ملتقى وادي هنوم ووادي قدرون في سلوام.

المرتفع الغربي: ويبتدئ قسمه الشمالي من الحي المسيحي في القدس القديمة، ويستمر حتى أسفل شارع داود عند الحي الأرمني والحي اليهودي من

---

(٩) انظر على سبيل المثال: John Strange, *Caphtor/Keftiu*, Acta theologica dancia; vol. 14 (Leiden: E. J. Brill, 1980), pp.122-123.

(١٠) Ephraim Stern, ed., *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, 4 vols. (Jerusalem: Israel Exploration Society and Carta; New York: Simon and Schuster, 1993), vol. 1, pp. 22-25, 101-102, 110 and 362-363.

(١١) من أجل مخطط المدينة الرومانية، انظر: A. N. Barghouti, «Urbanization of Palestine and Jordan in Hellenistic and Roman Times», in: *Studies in the History and Archaeology of Jordan* (Amman: Hashemite Kingdom of Jordan, Dept. of Antiquities, 1982), vol. 1, pp.209-229.

Josepus, Ant. xiv, xiii.9.

(١٢)



القدس القديمة. أما قسمها الجنوبي (المدعو بجبل صهيون) فيقع إلى الجنوب من الأسوار الحالية، وإلى الشمال من وادي هنوم (انظر قسم الخرائط في آخر الفصل).

وهناك بضعة أودية مهمة بالنسبة إلى طبوغرافية المنطقة:

١ - بين المرتفع الشرقي والمرتفع الغربي يقع وادي تيروبيون (أو الوادي المركزي)، وقد انطمر هذا الوادي عبر العصور جزئياً في القطاع الواقع بين بوابة دمشق وشارع الواد، ولكنه يستمر بشكل أكثر وضوحاً تحت الزاوية الجنوبية الغربية للحرم وصولاً إلى سلوام حيث يصب في وادي قدرون.

٢ - هنالك وادٍ اعتراضي يبتدئ من تيروبيون، ويستمر غرباً على طول شارع داود ليصب في وادي هنوم شمالي القلعة.

٣ - وهنالك وادٍ اعتراضي يبتدئ من قدرون ويستمر غرباً تحت الزاوية الشمالية الشرقية للحرم ليتفرع إلى شعبتين، واحدة تتابع نحو الشمال الغربي والأخرى تنحرف قليلاً نحو الجنوب الغربي تحت أسفل الحرم، حيث تلتقي بخندق مائي اصطناعي جرى حفره في تيروبيون، وهذا الوادي الاعتراضي هو بدون شك الحد الشمالي لجبل الهيكل قبل قيام الملك هيرود بتوسيع مصطبة الهيكل باتجاه الشمال. إلى الشمال من هذا الخندق، وعند الزاوية الشمالية الغربية للحرم هنالك هضبة علوها ٧٥٠ م تقوم عليها الآن مدرسة الأطفال.

كانت أورشليم الهشمونية قائمة بشكل رئيسي على المرتفع الشرقي، ولكنها توسعت نحو المرتفع الغربي إلى الجنوب من شارع داود في القدس القديمة، حيث قام القسم المعروف بالمدينة العليا، ولكن حجم التوسع وتاريخ ظهور هذا القسم من المدينة ما زال مسألة خلافية بين الباحثين. وعلى الرغم من أن أورشليم كانت قد توسعت عمرانياً باتجاه المرتفع الغربي خلال عصر مملكة يهوذا، وخصوصاً بعد الملك حزقيا حوالي ٧٠٠ ق.م. (وهذا ما تؤكده حفريات جون (John) وما تلاها في منطقة القلعة، وحفريات أفيغاد (Avigad) في الحي اليهودي)، إلا أن التنقيبات لم تعثر على آثار تدل على السكن في هذه المنطقة خلال عصر الحديد الثاني/ج (أي فترة ما بعد السبي أو الفترة الفارسية)، ولا حتى في منطقة القلعة. ويرجع ذلك إلى فقر أورشليم في

بدايات فترة ما بعد السبي واقتصارها على المرتفع الشرقي. كما أننا غير متأكدين من الحد الشمالي للتوسع السكني على المرتفع الغربي، ولكن من المحتمل أن ذلك الحد يمر من الوادي ومن الخندق المائي أسفل القسم الشمالي من الحرم الشريف مما يلي قبة الصخرة مباشرة نحو الشمال. وليس هنالك من بينات على أن زربابل (باني الهيكل الثاني) أو الهشمونيين قد وسعوا منطقة الهيكل باتجاه الشمال، والمنطقة الواقعة إلى الشمال من الحرم، أي بيزيتا، لم تشغلها الأبنية السكنية قبل أن يبني هيرود أغريبا (حفيد هيرود الكبير) السور المعروف بالسور الثالث خلال الأعوام ٤٠ - ٤٤م.، خلا قلعة أنطونيا والبروباتيكون (Probation).

يشكل المرتفع الغربي مسألة خلافية بين فريقين من الآثاريين، فريق المبالغين (Maximalists) وفريق المهوّنين (Minimalists). فالمبالغون وعلى رأسهم أفيفاد (Avigad)<sup>(١٣)</sup> يقولون بأن المنطقة الواقعة إلى الجنوب من شارع داود، على المرتفع الغربي، كانت مشغولة بالأبنية السكنية خلال الفترة الهشمونية، بما فيها جبل صهيون، وكانت أيضاً محاطة بسور. وهم يبنون افتراضهم هذا، بشكل جزئي، على وجود الفخاريات الهيلينستية في كل مكان فوق المرتفع الغربي. وبالمقابل، فإن المهوّنين وعلى رأسهم توشينغهام<sup>(١٤)</sup> يقولون بعدم وجود بقايا مادية يعول عليها لإثبات وجود أبنية سكنية، قبل حكم الملك هيرود، خلا منطقة القلعة حيث تم العثور على تذل على الاستيطان بعد عام ١٠٠ ق.م. وإني لأعتقد أنه في انتظار قيام الآثاريين: بورشي (Borshi)، وجيفا (Geva)، وغيرهما ممن نقب في المرتفع الغربي، بنشر مواد موثوقة، فإن الوقوف إلى جانب رأي المهوّنين يبقى المرء في هامش الأمان.

---

Nahman Avigad, *Discovering Jerusalem* (Jerusalem: Shiqmona Publishing (١٣) Company, 1983), pp.64-79, and «The Upper City» paper presented at: *Biblical Archaeology Today: Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, April, 1984* (Jerusalem: Israel Exploration Society, Israel Academy of Sciences and Humanities in Cooperation with the American Schools of Oriental Research, 1985), pp.469-475.

A. D. Tushingham, *Excavations in Jerusalem, 1961-1967*, with Contributions by (١٤) John W. Hayes, R. B. Y. Scott, Emmett Willard Hamrick, British Academy Monographs in Archaeology; no. 2 (Toronto: Royal Ontario Museum, 1985), pp. 9-44, and «The 1961-67 Excavations in the Armenian Garden, Jerusalem» *Palestine Exploration Quarterly* (1988), pp.142-145.

ومهما كان الأمر، فإننا نملك على الأقل شواهد نصية على تشييد أبنية جديدة في أورشليم خلال العصر الهيلينستي. وذلك في محاولة من قبل الأهالي - وبدعم من الحكام السوريين السلوقيين - لتحويل أورشليم إلى مدينة يونانية، أي بوليس. فلقد حصل الكاهن الأعلى ياسون (أو Jason) على إذن الملك أنتيوخوس الرابع (أبيفانس) لبناء جمنازيوم عام ١٧٥ ق.م.<sup>(١٥)</sup>، كما يتحدث المؤرخ يوسيفوس أيضاً عن تشييد مبنى مجلس المدينة (Boule). وفي هذا السياق لا بد من ذكر بناء قلعة الأكر من قبل أنتيوخوس الرابع عام ١٦٨ ق.م. لإحكام المراقبة والسيطرة على أورشليم، والتي استولى عليها سمعان المكابي عام ١٤١ ق.م.، ومن المحتمل أنها قامت في المنطقة التي بنى فيها جون هيركانوس قلعة الباريس Baris عام ١٣٤ ق.م.، والتي بنى فيها هيرود قلعة أنطونيا عام ٣٧ ق.م.<sup>(١٦)</sup> ومن المحتمل أن قصر الحكام الهشمونيين قد بني في المدينة العليا على المرتفع الغربي، وكان يتصل بمنطقة جبل الهيكل بواسطة جسر<sup>(١٧)</sup>.

لم يصلنا شيء من آثار هذه الأبنية التي اختفت كل معالمها. والتنقيبات الأثرية لم تعثر إلا على بقايا قليلة من العصر الهيلينستي، ولم تتلمس وجود منطقة سكنية متكاملة تعكس تخطيط مدينة يونانية وفق طراز الشوارع المتعامدة (Hippodomain). وعلى الرغم من أن التنقيبات في المستويات الهيلينستية بموقع مدينة السامرة (التي أقيمت فيها منذ عهد الإسكندر مستوطنة إغريقية)، قد أعطتنا كمية وافرة من الفخاريات المزججة والمطلية باللون الأسود على الطريقة الهيلينستية، إضافة إلى قدور طبخ وأطباق ومصابيح ذات أشكال هيلينستية، بعضها مصنوع محلياً وبعضها مستورد، فإن من المستغرب أن لا يعطينا موقع أورشليم سوى قلة قليلة من الفخاريات المزججة أو المطلية بالأسود، مع الغياب الكامل للقدور والأطباق ذات الأشكال الهيلينستية<sup>(١٨)</sup>.

(١٥) الكتاب المقدس، «سفر المكابيين الثاني»، الأصحاح ٤، الآية ٩.

(١٦) John Strange, «Jerusalem topografi i hasmonæisk tid: Akra-problemet», *Dansk Teologisk Tidsskrift* vol. 54 (1991), pp.81-94.

Josephus, *Belli* ii,17, 3; I, 7, 2.

(١٧)

(١٨) Kathleen M. Kenyon: انظر: *Jerusalem: Excavating 3000 years of History* (London: Thames and Hudson, 1967), p. 136, and *Digging up Jerusalem* (London: Bann, [1974]), pp. 188-204.

وفي ما يتعلق بالهيكل، فقد كان يحيط به فناء ان قبل عام ٢٠٠ ق.م.<sup>(١٩)</sup>،  
وخلال ذلك فإن مخططه لم يتغير<sup>(٢٠)</sup>. على أن بعض آثار الهيمنة يمكن رؤيتها  
في القبور الهيلينستية الباقية<sup>(٢١)</sup>.

بلغت محاولات هليانة أورشليم ذروتها في عام ١٦٥ ق.م.، عندما تم  
بناء مذبح لزيوس الأوليمبي فوق مذبح تقدمات البخور في المعبد، في محاولة  
لقمع الديانة اليهودية<sup>(٢٢)</sup>. وهذا ما قاد إلى اندلاع الثورة المكابية التي وضعت  
حداً لمزيد من إجراءات الهيمنة. ويبدو لي أنه بصرف النظر عن درجة هليانة  
المجتمع الفلسطيني، فإن أورشليم بقيت بمنجاة من تلك الهيمنة.

### هيرود الكبير:

عمل الملك هيرود، وهو أدومي متهود، طيلة حياته على هليانة أورشليم.  
وبذل جهده لرفع ولاية اليهودية إلى مصاف كبرى الممالك التابعة لرومة، من  
خلال إسباغ الطابع العلماني عليها إلى أقصى درجة ممكنة وإعطائها هيكلية  
هيلينستية. ولقد حملت سياسته في الوقت نفسه بصمة يهودية قوية<sup>(٢٣)</sup>.

كان هيرود أهم الملوك التابعين لإمبراطورية أوغسطس قيصر، ومرتكزاً  
للحكم الروماني في المنطقة الشرقية<sup>(٢٤)</sup>. ولكي نفهم أهميته في الإمبراطورية  
الرومانية علينا أن نتذكر أن صعوده إلى سدة الحكم قد جاء في إبان فترة  
الاضطرابات والحرب الأهلية في رومة، مما رافق نهاية العصر الجمهوري  
وصعود القيصرية. كانت المعركة أولاً بين يوليوس قيصر والقائد بومبي. وبعد  
اغتيال قيصر عام ٤٤ ق.م. ثار الصراع بين المتآمرين كاسيوس وبروتوس من  
جهة، وأقطاب الحكومة الثلاثية أوكتافيان وأنطونيو وليبيدوس من جهة أخرى،  
وأخيراً بين أوكتافيان وأنطونيو. خلال ذلك كله تدبر هيرود أمره للبقاء إلى

Josephus, Ant. xi, 3, 3.

(١٩)

John Strange, «Theology and Politics in Architecture and Iconography», (٢٠)  
*Scandinavian Journal of the Old Testament* (1991), pp. 23-44 and esp. pp. 32-34.

Stern, ed., *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, vol. 3, pp. 747-756. انظر: (٢١)

(٢٢) الكتاب المقدس، «سفر المكابين الأول»، الأصحاح ١، الآيات ٤١-٦٤.

A. Momigliani, in: *Cambridge Ancient History*, vol. 10 (1952), p. 322.

(٢٣)

D. N. Jacobson, «Three Roman Client Kings: Herod of Jerusalem of Cappadocia and Juba of Mauretania», *Palestine Exploration Quarterly*, vol. 133 (2001), pp. 22-38. انظر: (٢٤)

جانب المنتصر. ومن ناحية أخرى فقد كانت رومة في تلك الفترة في حالة حرب مع البارثيين الإيرانيين الذين شقوا طريقهم حتى فلسطين عام ٤٠ ق.م. وكان لهيرود لقاءان حاسمان مهمان، الأول مع أنطونيوس في بيثينيا عام ٤١ ق.م.، والآخر مع أوكتافيان في رودس عام ٣٠ ق.م.

كان هيرود حفيداً لأنتيباتر الأدومي القائد العسكري للملك الهشموني اليكسندر ينايوس. وكان أبوه أيضاً يدعى أنتيباتر. وقد حصل على المواطنة الرومانية من يوليوس قيصر عام ٤٧ ق.م.، وصار له نفوذ قوي إبان حكم هيركانوس الثاني الذي عينه حاكماً على منطقة الجليل. في عام ٤٠ ق.م. جرى تعيين هيرود ملكاً على منطقة اليهودية بموافقة ودعم أنطونيوس وأوكتافيان، في الوقت الذي كان فيه هيركانوس الثاني حياً وابن أخيه أنتيغونوس يحكم تحت مظلة البارثيين الذين عينوه ملكاً. ولكن هيرود عاد إلى المنطقة بعد تعيينه في رومة، واكتسب مملكته بحد السيف بمعونة جيش روماني (٤٠ - ٣٧ ق.م.)، ودخل أورشليم عام ٣٧ ق.م. كان أول عمل عمراني له هو بناء قلعة أطلق عليها اسم أنطونيا تيمناً باسم راعيه أنطونيوس. وقد تحكمت القلعة بالمعبد ويسائر أورشليم، وقامت في الموقع الذي بنى فيه أنتيوخوس أبيفانس قلعة الأكرام عام ١٦٨ ق.م. والتي جرى استبدالها بعد ذلك بقلعة الباريس التي بناها جون هيركانوس عام ١٣٤ ق.م. لقد حكم هيرود على مملكة كانت تتوسع باستمرار حتى غدت أكبر من أية مملكة سبقت ذلك في فلسطين وسورية الجنوبية، بما فيها مملكة اليكسندر ينايوس الهشموني. كان مفتاح نجاحه في توطيد حكمه هو مواظبته الرومانية التي ورثها عن أبيه، وصدافة القيصر أوغسطس ودعمه غير المحدود. لقد أطلق له أوغسطس العنان لتوطيد الحكم الروماني في سورية وفلسطين<sup>(٢٥)</sup>.

كان هيرود أدومي الأصل. وبما أن أباه أنتيباتر قد تهود لأسباب سياسية تتعلق بمركزه السياسي في بلاط هيركانوس الثاني، فقد كان هيرود أيضاً يهودياً. ولكن يهودية هيرود كانت مجرد قشرة خارجية. وهو في اعتقادي، إن كان يحمل معتقداً دينياً ما، فإن معتقده ذلك كان توفيقياً تعددياً، وهذا ما تشف عنه مواقفه من مختلف المعتقدات الدينية التي كانت سائدة في فلسطين وسورية، فلقد بنى معابد لرومة وقيصر، وتبرع للجماعات الدينية المختلفة لبناء

معابد لها. وعلى الرغم من أنه قد أعطى اليهود معبداً سامقاً في أورشليم من خلال توسيع وإعادة بناء وتزيين هيكل زربابل القديم، إلا أنه قد غيّر المفاهيم التي يقوم عليها الهيكل الجديد وحوله من معبد مكرس للإله اليهودي، إلى صرح ديني توفيقى.

### نشاطات هيرود العمرانية:

تقدم لنا الوثائق النصية معلومات غنية بخصوص نشاطات هيرود العمرانية، سواء داخل فلسطين أم خارجها في فينيقيا وسورية وآسية الصغرى واليونان، وفي أورشليم طبعاً. ففي هذه المناطق بنى أو ساعد على بناء عدد هائل من الروائع المعمارية والإنشائية.

خارج فلسطين لدينا شواهد على نشاطات هيرود في حوالى ٢٥٠ موقعاً سورياً وفينيقياً، بينها دمشق وصور وجبيل وبيروت وطرابلس واللاذقية وأنطاكية. وفي آسية الصغرى واليونان لدينا شواهد من ليكيا وإيونيا وبيرجاموم ورودى وكوس وساموس وزيلوس، وحتى من أثينا نفسها التي تبرع لها من أجل بناء أكروبول جديد ومعالم أخرى.

وفي فلسطين هنالك شواهد من حوالى ٤٠ موقعاً على نشاطاته العمرانية، فلقد بنى أو أعاد بناء مدن كاملة، مثل قيصرية وسيباسة وأنتيباتريس، وأنشأ مرفأ في قيصرية، وقصوراً وحصوناً في مسعدة ومكاريوس وهيروديوم وجرش، وقصوراً أخرى في أماكن متفرقة مثل اسكندريون وعسقلان وهيركانيا وبانياس وبيتا رامفتا وسيبفوريس. في قيصرية وسيباسة وبانياس بنى معابد لرومة وأوغسطس. وفي منطقة قناتا بنى معبداً لبعل شميم، وصروحاً دينية أخرى في حبرون وممر. وبنى مسارح وحلبات سباق وقنوات مائية وحمامات وبركاً وحدائق وأسواراً وقلاعاً وبوابات وطرقاً وشوارع معبدة<sup>(٢٦)</sup>.

كان القصد من وراء كل ذلك ترسيخ سمعته كأهم ملك من أتباع قيصر وأعظم حاكم مشرقى. وربما لهذا السبب تركزت نشاطاته العمرانية في المنطقة المشرقية. ومما يلفت النظر أنه قد زود قيصرية بحلبة سباق رفع في وسطها

(٢٦) من أجل اللانحة الكاملة بأعمال هيرود، انظر: Peter Richardson, *Herod: King of the Jews and Friend of the Romans* (Edinburgh: T and T Clark, 1999), pp.198-202.

مسلة حجرية ضخمة. وبما أن المسلة كانت رمزاً للعظمة الملكية في مصر، جرى تبنيها بعد ذلك من قبل الأباطرة الرومان لتخليدهم وإسباغ القداسة عليهم بعد وفاتهم، فإن مثل هذا الإجراء من قبل هيرود ليبر بالفعل عن جنون عظمة وتفاخر وتعالٍ قلّ نظيره، ومن الناحية الرمزية يجعله ندأً لأوغسطس نفسه.

### أورشليم العصر الهيرودي:

في أورشليم نفذ هيرود برنامجاً معمارياً وإنشائياً ضخماً خلال حياته، فلتوه بعد دخول أورشليم عام ٣٧ ق.م. عقب حصار عسكري، عمد إلى بناء قلعة الأنطونيا<sup>(٢٧)</sup>، في موقع قلعة باريس الهشمونية عند الزاوية الشمالية الغربية من جبل الهيكل، من أجل إحكام قبضته على المدينة ومراقبة التحركات المعارضة لسياسته<sup>(٢٨)</sup>. وعلى مدى ثلاثين سنة من حكمه عمل على تحويل أورشليم إلى مدينة هيلينستية، فلقد أعاد بناء قصر الهشمونيين<sup>(٢٩)</sup>. وبعدها بنى قصرًا آخر في المدينة العليا قرب السور الغربي الحالي للقدس القديمة<sup>(٣٠)</sup>.

وبنى المنصة التي اكتشفت في الحي الأرمني في القدس<sup>(٣١)</sup> بأبراجها التي مازال واحد منها بادياً قرب بوابة يافا<sup>(٣٢)</sup>، وبنى مقبرة لعائلته إلى الشمال من بوابة دمشق<sup>(٣٣)</sup>. وأشاد مبنى الهيروديوم ليكون له بمثابة ضريح ملكي<sup>(٣٤)</sup>. وإلى ذلك كله فقد أشاد أبنية هيلينستية محضة: مسرحاً مدرجاً دائرياً<sup>(٣٥)</sup> ومسرحاً نصف دائري<sup>(٣٦)</sup> وحلبة سباق<sup>(٣٧)</sup>.

(٢٧) من أجل وصف تفصيلي للقلعة، انظر: A. Schalit, *Koenig Herodes* (Berlin: De Gruyter, 1969), pp.366-368.

(٢٨) Josephus, Ant. xiii. xi. 2; xv. viii. 5; xv. xi. 7; xviii. iv. 3, and Bell. v. 238-246.

(٢٩) Josephus, Bell. ii, 344.

(٣٠) Josephus, Ant. xv. ix. 3, and Bell. v. 156-183.

(٣١) Tushingham, *Excavations in Jerusalem, 1961-1967*, pp. 25-32.

(٣٢) انظر: Inge Nielsen, *Hellenistic Palaces: Tradition and Renewal*, Studies in Hellenistic Civilization; 5 (Aarhus: Aarhus University Press, 1994), p. 182, and Schalit, *Koenig Herodes*, pp. 368-370.

(٣٣) Josephus, Bell. v. 108 and 507.

(٣٤) Richardson, *Herod: King of the Jews and Friend of the Romans*, p. 183.

(٣٥) Josephus, Ant. xv. viii. 1.

(٣٦) Josephus, Ant. xv. viii. 1.

(٣٧) Josephus, Ant. xvii. x. 2.

أعاد هيرود بناء أورشليم وفق المخطط التنظيمي اليوناني ذي الشوارع المتعامدة التي تتجه من الشرق إلى الغرب ومن الشمال إلى الجنوب، بحيث تبدأ الجادة الرئيسة من قوس ويلسون في القدس القديمة، وتنتهي عند القلعة في المكان الذي أشاد به قصره. وهناك جادة أخرى رئيسة ثانية تبدأ من الزاوية الشمالية الغربية لجبل الهيكل تحت قلعة الأنطونيا لتسير على طول مصطبة الهيكل، ثم تتابع وصولاً إلى سلوام<sup>(٣٨)</sup>. إن قسماً من شبكة الشوارع هذه ما زالت باقية في مخطط القدس القديمة، على الرغم من أن هذا المخطط هو بقية من مدينة إيليا كابيتولينا التي بناها الإمبراطور هدران على أنقاض أورشليم التي دمرها تماماً عام ١٣٥ ق.م. وقد حفظت لنا لوحة فسيفسائية، عثر عليها بموقع مأدبا الأردني حديثاً، المخطط الكامل لمدينة إيليا كابيتولينا، وهي تعود إلى الفترة البيزنطية.

أعاد هيرود بناء أسوار أورشليم. وعلى الأرجح فإن القسم الواقع إلى الشمال من شارع داود، بين الحرم الشريف شرقاً وخان الزيت غرباً، قد تم إلحاقه بالمدينة داخل سور هيرود الشمالي، وهذا ما دفع حدود المدينة غرباً باتجاه المقالع حيث موقع الجلجلة المذكور في الأناجيل. ولربما بنى سوراً عبر وادي تيروبيون، من جبل صهيون إلى بركة حمر، ولكن ذلك غير مؤكد لأنه لم تتوفر حتى الآن دلائل سكنية من المنحدر الشرقي للمرتفع الجنوبي الغربي.

على أن أكثر آثار هيرود أهمية وديمومة، هو شبكة المياه التي زود بها المدينة لسد حاجة العدد المتزايد من السكان. قبل ذلك كانت أورشليم تعتمد بشكل رئيسي على مياه نبع جيحون في وادي قدرون أسفل مدينة داود شرقاً. ولقد احتوت الشبكة على البرك والأحواض المائية وقنوات مرفوعة على قناطر، فألى الشمال من المدينة هنالك بركة الأغنام، وبركة إسرائيل وبركة ستروتيون، وإلى الشرق بركة ست مريم، وإلى الغرب بركة ما ملاً وبركة حزقيا، كما أدخل إصلاحات على نبع جيحون وقناة حزقيا، وصنع بركة سلوام وبركة حمرا. وخارج أورشليم أنشأ خزانات مياه كبيرة جنوب بيت لحم تدعى اليوم ببرك سليمان، ومنها ينقل الماء بقنوات مرفوعة على قناطر إلى أورشليم<sup>(٣٩)</sup>.

J. Wilkinson, «The Streets of Jerusalem», *Levant*, vol. 7 (1975), pp.118-136. (٣٨)

Richardson, *Herod: King of the Jews and Friend of the Romans*, p. 198. (٣٩) هذه اللوحة بأعمال هيرود تستند إلى

J. Wilkinson, «Ancient Jerusalem: its Water Supply and Population», *Palestine Exploration Quarterly*, vol. 106 (1974), pp.33-51.



هذا الإمداد الكبير بالماء كان يسد حاجة عدد متزايد من السكان وصل على الأغلب إلى ٧٥٠٠٠ نسمة.

## الهيكل:

توج هيرود برنامج هليته لأورشليم بإعادة بناء وتوسيع الهيكل اليهودي، الذي يعزو النص التوراتي تأسيسه الأول للملك الخرافي سليمان، الذي حكم قبل هيرود بألف سنة على إمبراطورية مترامية الأرجاء كانت أورشليم عاصمتها، تماماً مثل ما فعل هيرود في عصره. كانت أورشليم وهيكلها قد دمرا من قبل نبوخذ نصر الكلداني عام ٥٨٧ ق.م.، ثم عمد زربابل قائد الموجة الثانية من المسيبين العائدين إلى إعادة بنائهما، حيث انتهى من بناء الهيكل الثاني حوالي عام ٥١٦ ق.م. وكما أعاد زربابل ذكرى أخبار داود وسليمان، عندما صارت أورشليم عاصمة لمقاطعة محلية ضمن أملاك الإمبراطورية الفارسية، كذلك فعل هيرود الآن عندما صارت أورشليم مملكة تابعة لرومة، وصار هو بمثابة الابن الروحي لداود وسليمان.

عمد هيرود أولاً إلى توسيع المصطبة التي يقوم عليها الهيكل، باتجاه الشمال حيث اقتطع جزءاً من التلة الواقعة شمال فناء الهيكل. وهذا ما يمكن رؤيته الآن في الوهدة الاصطناعية المتشكلة عند الحافة الشمالية للحرم. كما وسع المصطبة باتجاه الجنوب، وباتجاه الغرب مستخدماً تقنية المدرجات التي تقوم على أعمدة هبوطاً نحو وادي تيروبيون، وهذا ما خلق أوسع فناء عرفته المدن الكلاسيكية حيث كانت أبعاده ٩٢٠ × ١٥٩٠ قدماً (٣٠٠ × ٥٠٠ م)، بارتفاع ١٧٠ قدماً، وهي الآن نفس أبعاد الحرم الشريف في القدس القديمة. وفوق هذه المصطبة أنشأ أكثر المجمعات المعمارية روعة في تاريخ فلسطين<sup>(٤٠)</sup>. ومن المرجح أن المعبد القديم لم يهدم، وإنما جرى توسيعه وتحسينه باستخدام البنية التحتية والأساسات القديمة التي ربما كانت جزءاً من الهيكل الأول لفترة ما قبل السبي<sup>(٤١)</sup>. وهو في تصميمه الثلاثي الأقسام المؤلف من الردهة الخارجية والقاعة الوسطى (أو الموضع المقدس) والمحراب (= قدس الأقداس) إنما ينسج على منوال تقاليد بناء المعبد اليهودي. وهذا مانراه

(٤٠) من أجل وصف تفصيلي، انظر: Strange, «Theology and Politics in Architecture and Iconography», pp. 34-36.

Josephus, Ant xv. xi. 1

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٢، و

أيضاً في الفناءات المحيطة بالمعبد، وهي فناء الكهنة وفناء إسرائيل التي يفصلها عما وراءها درابزون يحمل تحذيرات بعدم التجاوز تحت طائلة الموت<sup>(٤٢)</sup>. خلف هذا الدرابزون جرى إضافة فناءين آخرين هما فناء النساء وفناء الوثنيين، ويحيط بهذه الفناءات كلها رواق ذو عمد يجعل من البنية المعمارية صرحاً هيلينستياً. لقد شغل المعبد اليهودي قرابة ثلث مساحة المصطبة (بفناءاته الثلاثة: فناء الكهنة وفناء إسرائيل وفناء النساء) أما بقية المساحة التي يشكلها فناء الوثنيين فكانت بمثابة آغورا شمالية وآغورا جنوبية<sup>(\*)</sup> (انظر قسم الخرائط في آخر الفصل).

كان للهيكل القديم على الأرجح رواق ذو عمد يحيط به، ولربما حافظ هيرود على الرواق الشرقي المدعو برواق سليمان لأن المصطبة لم تتوسع في هذا الاتجاه، ثم رفع أروقة جديدة بدلاً من الأروقة القديمة التي أزالها التوسعات الجديدة شمالاً وغرباً وجنوباً، أروقة ذات صفين من الأعمدة تشكل فيما بينها ممرين طولانيين، ولعل أروعها جميعاً الرواق الجنوبي المدعو بالرواق الملكي الذي يقوم على ثلاثة صفوف من الأعمدة تشكل فيما بينها ممرين جانبيين وممرًا مركزيًا، وذلك بارتفاع ٣١ مترًا وطول ١٨٥ مترًا<sup>(٤٣)</sup> وعمق ٣٣ مترًا. ولا يربو عن ارتفاع الرواق الجنوبي سوى بناء المعبد في الوسط الذي ترتفع جدرانه حوالي ٤٦ مترًا، وأبراج قلعة أنطونيا التي تزيد على ذلك. ويجب أن نتذكر بأن الأراضي الواقعة إلى الغرب والشمال الغربي من الحرم لم تكن قد شغلتها الأبنية بعد، وكان المعبد مستقرًا فوق منصته عند الزاوية الشمالية الشرقية من أورشليم يهيمن على المدينة بشكل تام.

يتكون مخطط الهيكل من سبعة منازل أو مجالات متوضعة فوق بعضها، تتدرج في الاتساع من دائرة المحيط الخارجي إلى نقطة المركز حيث محراب المعبد فالقادم من الخارج يجتاز أولاً المنزل الأولى وهي فناء الوثنيين، ثم فناء

---

Stern, ed., *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, (٤٢) vol. 2, p. 744.

(\*) الآغورا (Agora) هي مساحة يحيط بها رواق معمد في المدينة الهيلينستية يجتمع فيها المواطنون للتداول في المسائل العامة (المترجم).

(٤٣) من أجل وصف تفصيلي، انظر: Th. A. Businck, *Der Tempel von Jerusalem, von Salomo bis Herodes; eine Archiologisch-Historische Studie unter Berücksichtigung des Westsemitischen Tempelbaus* (Leiden: Brill, 1980), pp. 1187-1232.

النساء، ففناء إسرائيل، ليصل إلى بناء المعبد فيجتاز الردهة الخارجية ثم القاعة الوسطى ليقف أمام الستارة التي تفصل المنزلّة الأخيرة وهي المحراب أو قدس الأقداس، التي لا يستطيع الولوج إليها إلا الكاهن الأعظم، والتي كانت تحتوي في الماضي على تابوت العهد. إن اجتياز هذه المنازل السبعة أشبه برحلة عبر أفلاك الكواكب السيارة السبعة. وهو مفهوم هيلينستي ذو صلة بعلم التنجيم<sup>(٤٤)</sup>. وفي اعتقادي، فإن مخطط الهيكل كان ينطوي على رسالة موجهة إلى العالم الهيليني والروماني، فهنا في أورشليم يقوم مركز الكون. وهذا ما يجعل أورشليم نظيراً لرومة كعاصمة لإمبراطورية.

ولا بد أن منطقة الهيكل كانت تبدو حينها أشبه بأكروبول أثينا، أو على الأقل بأكروبول مدينة برغامون، من حيث إشرافها وهيمنتها على كامل أورشليم<sup>(٤٥)</sup>. ولا شك في أنها قد استخدمت لوظيفتين، فمن ناحية أولى كانت مكان عبادة يهودي، ومن ناحية ثانية كانت بمثابة مركز للتفكير الإغريقي يشبه الآغورا بأروقتة المعمدة. وهي محاولة جبارة ولا شك، لجعل اليهودية ديانة معتبرة في ذلك العالم، ومتناغمة مع بقية الديانات الهيلينستية. فهنا، وفي هذا المكان تكامل أقدم دين معروف في ذلك الوقت، دين إبراهيم، من خلال قربان اسحاق على جبل الموريا<sup>(٤٦)</sup>. وهنا، وفي هذا المكان بالذات بنى سليمان الهيكل الأول<sup>(٤٧)</sup>. لقد أراد هيرود أن يعلن للعالم بأن هذا الدين هو الآن جزء من ديانات العالم الهيلينستي.

بدأ هيرود العمل في ترميم وتوسيع الهيكل بين عامي ٢٠ و ١٩ ق.م.، ولكنه توفي قبل تنفيذ التصاميم الكاملة للبناء، والتي لم تغدُ ناجزة على أرض الواقع إلا في عام ٦٤ م. في ذلك الوقت كانت أورشليم واقعة تحت سيطرة قوى سياسية جديدة، وكانت قد تحولت من عاصمة لمملكة كبرى إلى عاصمة محلية لمقاطعة "اليهودية" التي يديرها ناظر روماني (Procurator) تابع لولاية سورية الرومانية ومركزها دمشق. وفي أورشليم كانت العناصر الأصولية

---

(٤٤) انظر على سبيل المثال: Charles Joseph Singer, *A Short History of Scientific Ideas to 1900* (London: Oxford University Press, 1959), pp. 81-91, and O. Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity*, 2<sup>nd</sup> ed. (New York: Dover Publications, [1969]), pp. 152-207.

(٤٥) يمكن الاطلاع على رؤية فنية للبناء في: James B. Pritchard, ed., *The Times Atlas of the Bible* (London: Times Books, 1987), pp.166-167.

(٤٦) الكتاب المقدس، «سفر التكوين»، الأصحاح ٢٢.

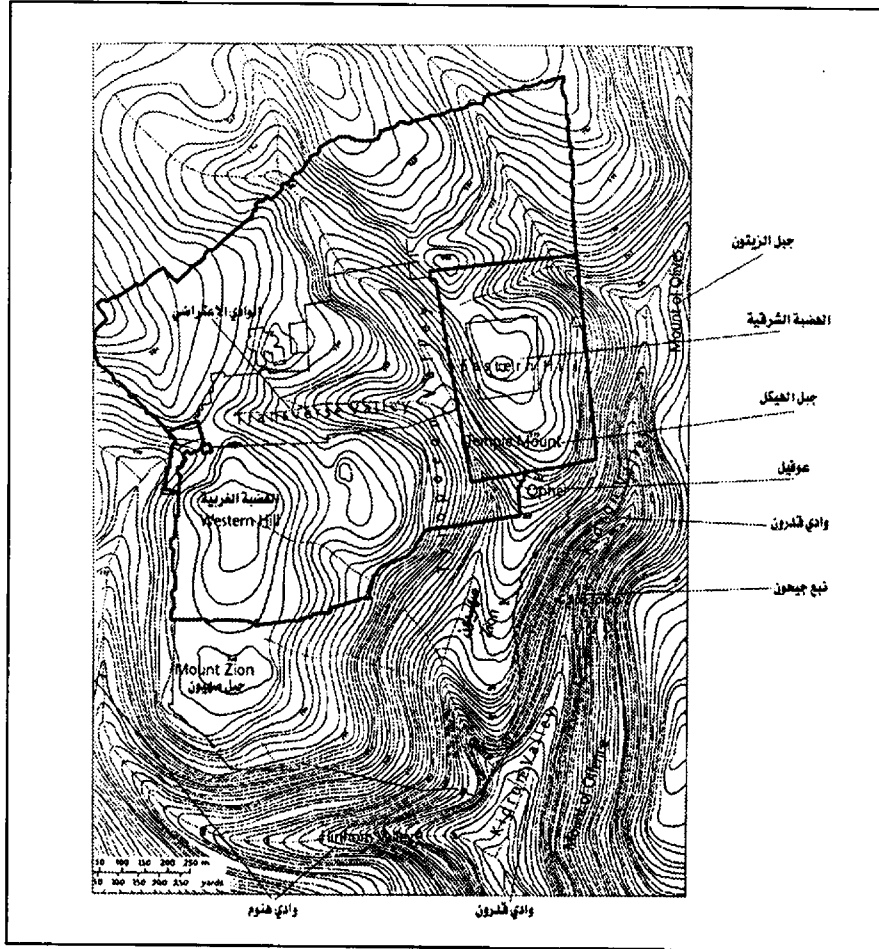
(٤٧) المصدر نفسه، «سفر أخبار الأيام الثاني»، الأصحاح ٣، الآية ١.

الساعية إلى التخلص من المؤثرات الأجنبية بأي ثمن، تكتسب قوة تدريجية. وهذا ما قاد أخيراً إلى الثورة اليهودية وإلى الحملات الرومانية، التي انجلت عن دمار كامل لأورشليم ولهيكليها الهيلىنىسى.

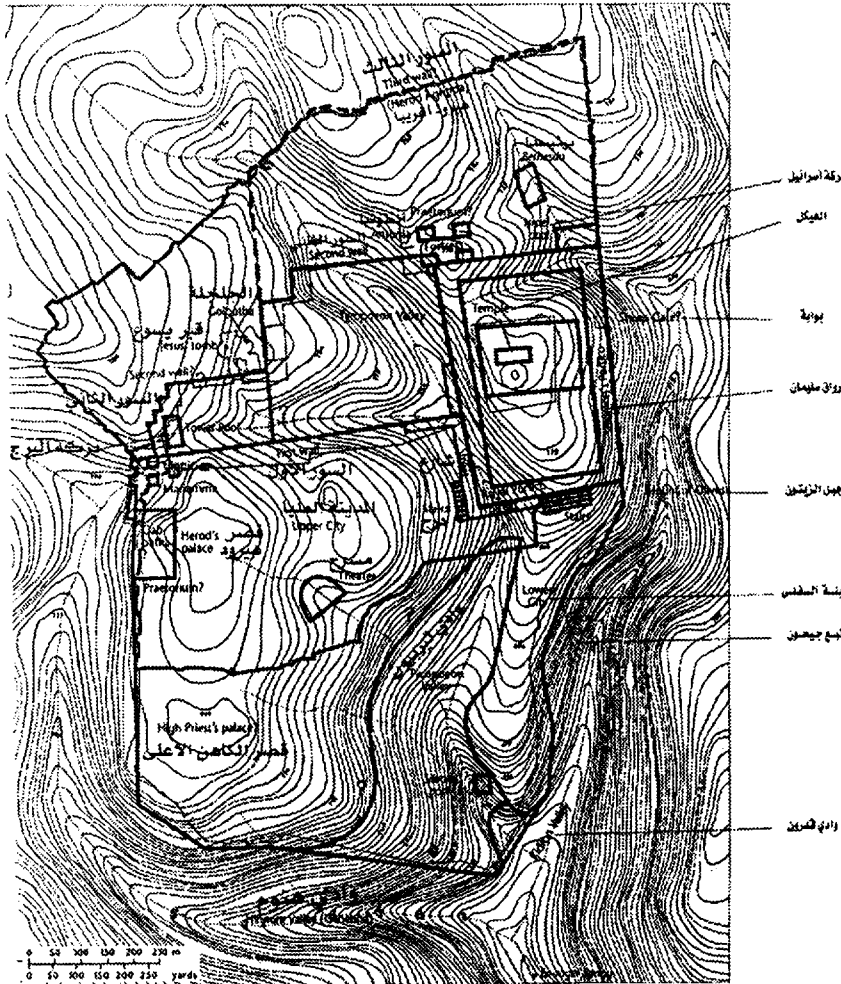
وبعد تسوية المدينة بالتراب أقيمت فوقها مدينة رومانية تحمل اسماً جديداً: إيليا كابيتولينا (Aelia Capitolinus).

#### الخريطة رقم (١-٥)

أورشليم من الناحية الطبوغرافية وعليها أسماء المواقع التوراتية

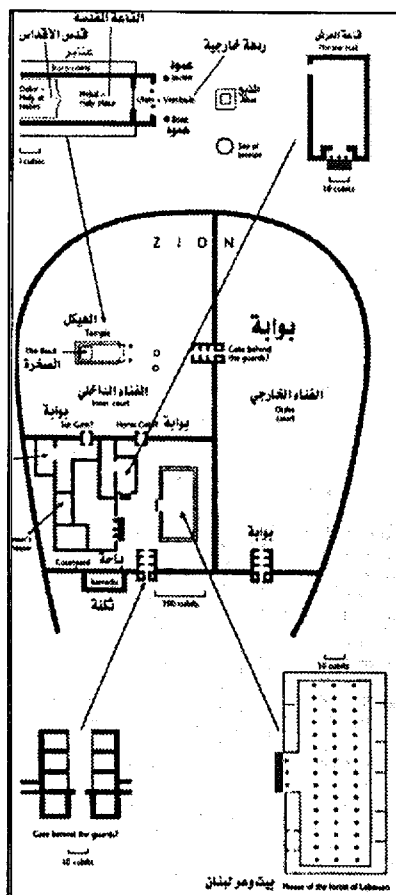


## أورشليم في عصر يسوع



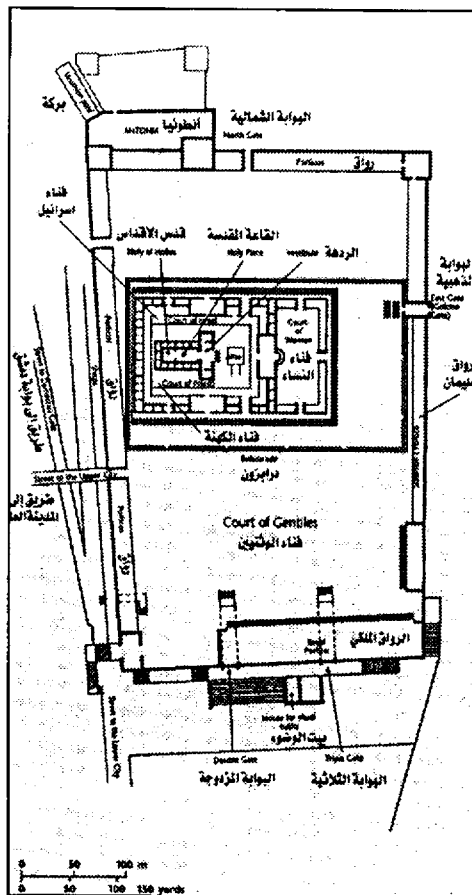
الخريطة رقم (٥ - ٣) (ب)

هيكل سليمان

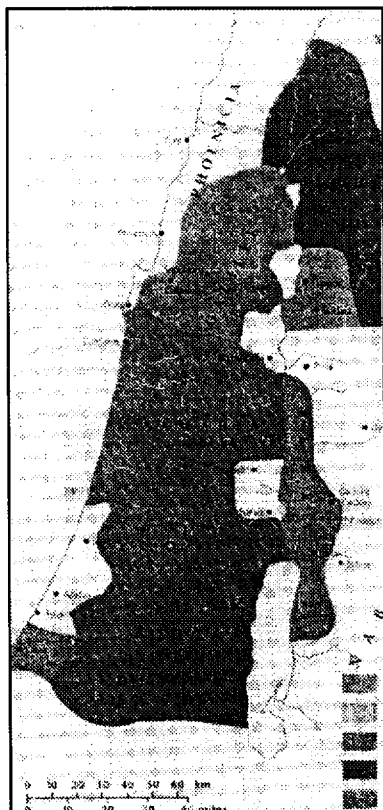


الخريطة رقم (٥ - ٣) (أ)

هيكل هيرود



الخريطة رقم (٥ - ٤ (ب))  
فلسطين في عصر خلفاء هيرود



الخريطة رقم (٥ - ٤ (أ))  
فلسطين في عصر هيرود الكبير



## الفصل (الساوس)

### أورشليم في عصر مملكة يهوذا

فراس السواح(\*)

- ١ -

منذ أن ولد علم الآثار كحقل معرفي مستقل في القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، لم تحظ منطقة في العالم بنصيب من التنقيب الأثري مثلما حظيت منطقة فلسطين. فخلال قرن ونصف تم نبش كل تل تقريباً فيما بين ساحل المتوسط غرباً وغور الأردن وساحل البحر الأحمر شرقاً، وفيما بين الجليل شمالاً وأطراف سيناء جنوباً. أما دوافع هذا النشاط المحموم، فقد أوضحها لنا منذ البداية بيان تأسيس صندوق التنقيب في فلسطين (Palestine Exploration Fund)، الذي تأسس في بريطانيا عام ١٨٦٥ كأول هيئة من نوعها في أوروبا. فقد ورد في بيان الهيئة أن الهدف الرئيس لنشاطاتها هو: «التحري الدقيق والمنهجي لآثار وطبوغرافية وجيولوجية وعادات وتقاليد الأرض المقدسة، من أجل توضيح مسائل الكتاب المقدس»<sup>(١)</sup>. وبذلك ولد علم الآثار في فلسطين كعلم آثارٍ توراتي، وُضع في خدمة اللاهوت، وصار البحث عن أصول إسرائيل في الأرض المقدسة وإثبات تاريخية المرويات التوراتية هدفاً وحيداً لنشاط الحملات التنقيبية، وذلك منذ حملة الكابتن وارن (R.E. Warren) وهي أول حملة نظمها صندوق التنقيب في فلسطين عقب تأسيسه مباشرة. وقد بقي علم الآثار في فلسطين أسيراً لمصادر تمويله التي يغلب عليها التوجه

---

(\*) باحث مستقل.

Kathleen M. Kenyon, *Digging Up Jerusalem* (London, Benn, [1974]), p. 3.

(١)



اللاهوتي، حتى بعد أن انتقلت رعاية الحملات التنقيبية إلى كبريات الجامعات في أوروبا والولايات المتحدة، وكان عليه تبرير وجوده واستمراره من خلال إرضائه لتلك المصادر.

ولكن من عجائب المفارقات أن كل هذا النشاط المحموم الذي قاده منقبون يحملون التوراة بيد ومعمل التنقيب باليد الأخرى، قد أدى أخيراً إلى عكس الغاية المنشودة منه. وبدأت حلقات الرواية التوراتية، واحدة إثر أخرى، تخرج من مجال التاريخ إلى مجال الأدب الديني، ولم يبق من أحداث الأسفار التاريخية في التوراة ما يتقاطع مع علم التاريخ وعلم الآثار سوى بضعة أخبار من الهزيع الأخير لحياة مملكتي السامرة ويهوذا. وحتى هنا، فإن هذه الأخبار القليلة بقيت غامضة ومشوشة ومحملة بالعناصر اللاهوتية التي تجردها من عناصر الخبر التاريخي الموثق.

حتى أواسط القرن العشرين، كان من السهل على علماء الآثار والمؤرخين صياغة تفسيراتهم التعسفية لنتائج التنقيب الأثري في فلسطين، وربطها بمجريات أحداث الرواية التوراتية، وذلك بسبب قلة المواقع التي تم سبر مستوياتها الأركيولوجية بشكل كامل، وتركيز نشاط التنقيب على المواقع المستقلة والمنعزلة عن بعضها، وبدائية أساليب التنقيب وتأريخ اللقى الأثرية. ولكن بعد تنقيبات عالمة الآثار البريطانية كاثلين كينيون في فلسطين، وبشكل خاص حملتها التنقيبية في القدس في ما بين عامي ١٩٦٠ و١٩٦٧، وما خرجت به من نتائج اعتُبرت ثورية بمعيار ذلك الزمن، وما أدخلته من تحسينات على أسلوب الستراتيغرافيا (Stratigraphy)<sup>(٢)</sup> الناشئ في ذلك الوقت، تتابعت حملات التنقيب بشكل مكثف، خصوصاً في مناطق الهضاب الفلسطينية التي كانت بمثابة المناطق التقليدية لدولتي السامرة ويهوذا، والتي آلت إلى السلطة الإسرائيلية بعد حرب الخامس من حزيران/يونيو ١٩٦٧. ومنذ أواخر سبعينيات ومطلع ثمانينيات القرن العشرين، بدأ جيل جديد من علماء الآثار الإسرائيليين باستخدام وتطوير أسلوب مستحدث في التنقيب هو أسلوب المسح الميداني الكامل لمناطق جغرافية معينة (Regional Survey)،

---

(٢) الستراتيغرافيا هي تقنية حديثة نسبياً، يجري بواسطتها تأريخ اللقى الأثرية والبنى المعمارية المغمورة تحت التراب. وهي تعتمد بشكل أساسي على تأريخ الكسرات الفخارية الموجودة في الردم الترابي إلى جانب تلك اللقى أو البنى المعمارية.

بدلاً من الحفر في مواقع متباعدة ومنعزلة عن بعضها. وقد قامت جامعة تل أبيب بتجهيز فرق تنقيب متنوعة مزودة بعلماء من شتى الاختصاصات المساعدة لعلم الآثار، قام أفرادها سيراً على الأقدام بمسح كل متر من مناطق الهضاب الفلسطينية، وعملت خلال العشرين سنة الماضية على جمع معلومات غزيرة أحدثت ثورة في علم آثار فلسطين.

وكلما كانت المعلومات الأركيولوجية تتراكم ويتم الربط بينها وتحليلها، تبين للمؤرخين والآثارين صعوبة ملاءمة هذه المعلومات مع الرواية التوراتية عن أصول إسرائيل في كنعان، وعن نشوء ما يدعى بالمملكة الموحدة ومملكتي السامرة ويهوذا. وهذا ما دفع واحداً من ألمع علماء الآثار في إسرائيل وهو: إ. فنكلشتاين (Israel Finkelstein) إلى الدعوة لتحرير علم الآثار من سطوة النص التوراتي. ففي ندوة عقدتها جامعة بن غوريون عام ١٩٩٨ وموضوعها أصول إسرائيل، قال فنكلشتاين بأن المصدر التوراتي الذي تحكّم بماضي البحث في أصول إسرائيل قد تراجعت أهميته في الوقت الحاضر، ولم يعد من المصادر الرئيسية المباشرة. فأسفار التوراة التي دونت بعد وقت طويل من الأحداث التي تتصدى لروايتها، تحمل طابعاً لاهوتياً يجعلها منحازة، الأمر الذي يجعل من البحث عن بذور تاريخية في المرويات التوراتية عملية بالغة الصعوبة، هذا إذا كانت ممكنة من حيث الأصل. من هنا يرى فنكلشتاين ضرورة استقراء الوقائع الأركيولوجية بشكل موضوعي وحر، وبمعزل عن الرواية التوراتية<sup>(٣)</sup>.

إن أهم ما توصل إليه المسح الأركيولوجي الميداني خلال العشرين سنة الماضية هو أن الجماعات التي توطنت في مناطق الهضاب الفلسطينية منذ مطلع عصر الحديد الأول ١٢٠٠ - ١٠٠٠ ق.م. (وهي الفترة المفترضة لدخول القبائل العبرانية أرض كنعان واستيطانها في تلك المناطق خلال ما يدعى بعصر القضاة)، لم تخرج من مصر في موجة هجرة واسعة، ولم تدخل فلسطين بعد فترة تجوال في الصحراء، ولم تأت معها بديانة نزل وحيها في سيناء، ولم تفتك بالسكان المحليين أو تحل محلهم. كما أن ثقافة أولئك المستوطنين

---

Israel Finkelstein, «The Rise of Ancient Israel», paper presented at: *The Origin of* (٣)  
*Early Israel-Current Debate: Biblical, Historical, and Archaeological Perspectives: Irene Levi-Sala Seminar 1997*, edited by Shmuel Ahituv and Eliezer D. Oren, Beer-Sheva; Kerekh 12  
([Beer-Sheba]: Ben-Guryon University of Negev Press, 1998).

تعكس انتماءهم لثقافة عصر البرونز الأخير (١٥٥٠ - ١٢٠٠ ق.م.) وللثقافة السائدة في بقية المناطق الفلسطينية، على ما تبينه لنا مخلفاتهم المادية، رغم احتفاظهم بهامش من الخصوصية في ما يتعلق بأنماط حياتهم الاقتصادية<sup>(٤)</sup>. ولعل من نافلة القول الآن الحديث عن انتماء أولئك المستوطنين إلى سلف واحد، أو عن تحدرهم من أولاد يعقوب الاثني عشر.

إن ما كان يجري في منطقة الهضاب الفلسطينية خلال عصر الحديد الأول، هو أن جماعات متفرقة من السكان الفلسطينيين، الذي اقتلعوا من أراضيهم خلال فترة الجفاف الطويلة التي سادت منطقة شرقي المتوسط منذ أواسط عصر البرونز الأخير، كانت تعود إلى حياة الزراعة والاستقرار بعد فترة طويلة من حياة الرعي المتنقل، سواء في المناطق الهضبية أم في غيرها من مناطق فلسطين الكبرى التي طالتها الكارثة المناخية. لقد أسس هؤلاء السكان الفلسطينيون مجموعة من القرى الصغيرة المتباعدة، وعملوا على تعرية الأحراش الدائمة الخضرة من أجل تجهيز حقولهم الزراعية، وعاشوا لفترة طويلة على زراعات الكفاف. وبمرور الوقت فإن تقارب هذه القرى، وتزايد الصلات العائلية بينها، وشعورها بالحاجة إلى التعاون، قد ولد عندها نوعاً من الإحساس بالهوية الإثنية. وبعد مرور ثلاثة قرون شكل سكان المناطق الهضبية القاعدة السكانية لمملكة السامرة ثم لمملكة يهوذا<sup>(٥)</sup>.

---

(٤) من أجل مزيد من المعلومات بخصوص تاريخية عصر الآباء والخروج والقضاة ويشوع، انظر: John van Seters, *Abraham in History and Tradition* (New Haven: Yale University Press, 1975); Giovanni Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel*, [translated by John Bowden from Italian] (London: SCM Press, 1988); Thomas L. Thompson: *The Historicity of the Patriarchal Narratives; The Quest for the Historical Abraham*, Beiheft zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft; 133 (Berlin; New York: W. de Gruyter, 1974), and *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources*, Studies in the History of the Ancient Near East; v. 4 (Leiden; New York: Brill, 1992); Nahum M. Sarna, «Israel in Egypt» and Joseph A. Callaway, «The Settlement in Canaan», in: Hershel Shanks, ed., *Ancient Israel: A Short History from Abraham to the Roman Destruction of the Temple* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall; Washington, DC: Biblical Archaeology Society, 1988), and Firas Sawah, «Aram, Damascus and Israel,» in: *History and Biblical Narratives* (Damascus: [n. pb.], 1994).

(٥) شهدت ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين ظهور سلسلة من المؤلفات الجديدة التي ساهمت في تعديل وجهات النظر العامة بخصوص طبيعة ونشوء إسرائيل القديمة خلال الفترة الانتقالية من عصر البرونز الأخير إلى عصر الحديد. ونظراً إلى عدم رضاهم عن الطريقة التقليدية في كتابة تاريخ إسرائيل، فقد حاول هؤلاء الإفادة من التغييرات المهمة التي طرأت على هذه المنظومة المعرفية، =

إن الفجوة بين أصول إسرائيل علم الآثار وأصول إسرائيل كتاب التوراة هي من السعة بحيث تضعنا أمام مجتمعين متباينين كلياً على الرغم من اشتراكهما في مكان جغرافي واحد. فإسرائيل التوراتية هي ابتكار أدبي خيالي، لا يعطيه صفة الواقعية كونه يجري على مسرح جغرافي واقعي، مثلما لا يعطي صفة الواقعية لقصص ألف ليلة وليلة كونها تجري في بغداد أو الكوفة أو البصرة أو القاهرة. وبالمقابل، فإن سكان المناطق الهضبية في عصر الحديد الأول، كما صرنا نعرفهم جيداً من خلال علم الآثار، لن يستطيعوا التعرف على أنفسهم في الصورة التي رسمتها لهم الأسفار الخمسة وسفر يشوع وسفر القضاة. وهم بالتأكيد لم يعوا أنفسهم كإسرائيليين بالمعنى التوراتي، ولم يعبدوا إله التوراة. ذلك أن المخلفات المادية لمواقع عصر الحديد الأول في المناطق الهضبية، تشهد بان أهلها كانوا على الديانة الكنعانية التقليدية، وأن معابدهم المتواضعة كانت مكرسة للآلهة الفلسطينية القديمة، وما من دليل مباشر أو غير مباشر على وجود بذور للمعتقد التوراتي. من هذه المعابد ما اكتشفه آدم زرتال (A. Zertal) في جبل عيبال، وما اكتشفه ب. مازار (B. Mazar) في منطقة منسي التوراتية في الهضاب الشمالية، وما اكتشفه فنكلشتاين في منطقة شيلوه (Shiloh).

ثم ماذا عن التاريخ الذي يسجله لنا سفرا صموئيل وسفر الملوك الأول؟ وهل يعرض لنا النص التوراتي هنا أحداثاً أكثر واقعية؟ هل تنادت العشائر التي

---

= خصوصاً بعد نشر إسرائيل فنكلشتاين كتابه المشهور: آركيولوجيا المستقرات الإسرائيلية الذي قدم للباحثين معلومات ميدانية مهمة تصدر عن آثاري متمرس ومتميز. ولعل المصادر التالية تفي بالغرض رغم كونها غير شاملة، انظر: Israel Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, [translated by D. Saltz] (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1988); Niels Peter Lemche: *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy*, [translated by Frederick H. Cryer], *Supplements to Vetus Testamentum*, v. 37 (Leiden: E. J. Brill, 1985), and *Ancient Israel: A New History of Israelite Society*, Biblical Seminar, 5 (Sheffield: JSOT Press, 1988); Gsta W. Ahlstrm, *Who Were the Israelites?* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1986); Robert B. Coote and Keith W. Whitelam, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective*, *Social World of Biblical Antiquity Series*, 5 (Sheffield: Almond Press, 1987); Robert B. Coote, *Early Israel: A New Horizon* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1990); Thompson, *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources*, and Philip R. Davies, *In Search of «Ancient Israel»*, *Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series*, 148 (Sheffield: JSOT Press, 1992).

سكنت المناطق الهضبية مدة قرنين خلال عصر القضاة (الذي يتطابق مع عصر الحديد الأول) إلى التوحيد لأول مرة تحت لواء ملك؟ هل تشكلت فيما بين أواخر القرن الحادي عشر وأواخر القرن العاشر قبل الميلاد مملكة موحدة في الهضاب الفلسطينية، حكمها على التوالي شاؤول وداود وسليمان، وضمت إليها معظم المناطق الفلسطينية وجزءاً كبيراً من مناطق سورية الجنوبية، إثر حملات داود العسكرية الصاعدة؟

حتى أواخر سبعينيات القرن العشرين، كان معظم البحاثة يعتقد بأن عصر المملكة الموحدة الذي ابتدأ بحكم شاؤول عام ١٠٢٥ ق.م.، وانتهى عقب موت سليمان عام ٩٣١ ق.م.، هو أول فترة في الرواية التوراتية يمكن الركون إلى صدقيتها التاريخية. ولكن نتائج المسح الأثري الميداني قد أخرجت أحداث المملكة الموحدة من مجال التاريخ إلى مجال الأدب الديني الخيالي، شأنها في ذلك شأن الحلقات السابقة من الرواية التوراتية. فنحن نعرف الآن أنه حتى نهاية القرن الحادي عشر قبل الميلاد، وهي الفترة المفترضة لابتداء المملكة الموحدة، لم تكن منطقة الهضاب الشمالية (مرتفعات السامرة) تحتوي إلا على ٢٠٠ قرية زراعية صغيرة لم يتجاوز عدد سكانها بضعة آلاف<sup>(٦)</sup>. أما مدينة شيكيم (نابلس) وهي المدينة الوحيدة في الهضاب الشمالية قبل بناء السامرة، فقد كانت في أواخر القرن الحادي عشر قبل الميلاد مدينة مدمرة ومهجورة. ولم تكن بقية البلدات الصغيرة مثل بيت ايل (Bethel) وجبعة (Geba) وشيلوه وترصة (Tirzah) أفضل حالاً بكثير، فقد كانت مواقع هزيلة إلى أبعد الحدود، ولا يبلغ عدد السكان في كل منها أكثر من بضع مئات<sup>(٧)</sup>.

وفي ما يتعلق بالمنطقة الجنوبية (مرتفعات يهوذا) فإن الوضع يبدو أكثر تخيباً للآمال. فحتى نهاية القرن العاشر قبل الميلاد، وهي الفترة المفترضة لنهاية المملكة الموحدة، لم تكن المنطقة تحتوي إلا على عدد ضئيل من السكان لا يتجاوز الألفي نسمة، موزعة على بضع عشرات من التجمعات

---

(٦) من أجل اطلاع أوسع على الاستيطان في الهضاب الفلسطينية، انظر: Thompson, Ibid., chaps. 4, 6 and 7, and Thomas L. Thompson, *The Bible in History: How Writers Create a Past* (London: Jonathan Cape, 1999), p. 159.

Kathleen M. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, 4<sup>th</sup> ed. (London: Methuen, (v) 1985), pp. 224-230.

القروية الصغيرة. وكانت مدينة حبرون (Hebron) (الخليل) شبه خالية من السكان. أما أورشليم، العاصمة المفترضة للمملكة الموحدة، فلم تكن مسكونة خلال كامل القرن العاشر قبل الميلاد<sup>(٨)</sup>. إن ما يقوله لنا علم الآثار، بكل بساطة، هو أن المملكة الموحدة لم تقم لها قائمة لأنه لم يكن هنالك ما يكفي من السكان، ولم يكن هنالك عاصمة ولا مراكز حضرية ذات شأن، وإن منطقة الهضاب الفلسطينية لم تكن قادرة على تطوير هيكلية دولة حقيقية إلا في سياق القرن التاسع ق. م.، عندما ظهرت الدولة في الشمال أولاً عقب بناء مدينة السامرة حوالي عام ٨٨٠ ق.م.

عقب موت الملك سليمان يقول لنا نص سفر الملوك الأول بأن مملكته انقسمت بين ابنه رحبعام الذي حكم من أورشليم على مملكة يهوذا، ويربعام بن نابط، الوالي السابق على مناطق الشمال، الذي استقل بحكم القبائل العشر الشمالية المدعوة إسرائيل. وبذلك يرسم لنا المحرر التوراتي صورة دولتين توأمين مكتملتي النمو، استقلت كل واحدة منهما بقسم من الأراضي السابقة للمملكة الموحدة. ولكن التنقيبات الأثرية والمسح الميداني في مناطق الهضاب الفلسطينية، قدمت لنا معلومات عن أصول كل من إسرائيل ويهوذا تتعارض كلياً مع الرواية التوراتية. فنحن نعرف الآن أن الدولة في الشمال قد نشأت قبل قرن ونصف على الأقل من نشوء الدولة في الجنوب. ففي أواخر القرن العاشر ومطلع القرن التاسع ق. م.، كان عدد السكان في المناطق الهضبية الشمالية قد بلغ حوالي ٤٥٠٠٠ نسمة، وتحولت مدينة شكيم إلى مركز إقليمي مهم، كما انتعشت البلدات الصغيرة مثل بيت إيل وشيلوه وترصة. وعندما بنيت مدينة

---

(٨) لمزيد من التفاصيل بخصوص نمط الاستيطان في منطقة بنيامين ويهوذا، انظر:

Thompson, *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources*, pp. 288-292.

وفي ورقته المقدمة إلى المؤتمر لجمعية الآداب التوراتية (SBL) بمدينة كنساس عام ١٩٩٩ أكد البروفيسور (G. Lehman) من جامعة بن غوريون على مدى قلة السكان الذين عاشوا في منطقة مرتفعات إسرائيل ويهوذا خلال عصر الحديد الأول. فمن بين ١٨٤ مستوطنة تعود إلى ذلك العصر جرى تحريها أثرياً، هنالك ١٨ مستوطنة في يهوذا، أما الغالبية العظمى ففي إسرائيل، وهو يقدر عدد سكان المنطقتين نحو أواخر عصر الحديد الأول بحوالي ٢٢٠٠٠. أما في مطلع عصر الحديد الثاني، أي القرن العاشر قبل الميلاد، فقد تم اكتشاف ٢٠٦ مستوطنات منها ٣٤ فقط في يهوذا والباقي في إسرائيل. وهو يقدر عدد سكان المنطقتين حينذاك بحوالي ٤٦٠٠٠ نسمة منهم ٨٠٠٠ فقط في يهوذا. وهو يتساءل عما إذا كانت مملكة سليمان، مع هذه المعلومات الجديدة، قد بلغت الشأو الذي يتحدث عنه كتاب التوراة، انظر:

*Biblical Archaeology Review* (March-April 1999).

السامرة حوالى عام ٨٨٠ ق.م.، كانت منطقة الهضاب الشمالية قد وُضعت تحت إدارة مركزية شاملة، على ما تدلنا عليه الشواهد الأثرية، ومنها نشوء الصناعات المركزية الضخمة التي تعمل بإشراف وتوجيه سلطة الدولة مثل صناعة الزيت والفخار. ولم تمض عقود قليلة حتى تم توحيد الإقليم بكامله في دولة قوية جعلت من نفسها أهم دولة في فلسطين، وواحدة من الدول الهامة في جنوب سورية<sup>(٩)</sup>. دُعيت هذه الدولة في النصوص الآشورية بأرض عُمرى أو بلاد عُمرى نسبة إلى الملك عمري باني السامرة ومؤسس دولتها. وعلى الرغم من أن الملك آخاب بن عمري قد دُعي في نص آشوري بآخاب الإسرائيلي (وهو نص المسلة السوداء لشلمنصر الثالث)، إلا أن الاسم إسرائيل غير موثق لدينا إلا في نصين محليين؛ الأول هو نقش ميشع ملك مؤاب الذي عثر عليه في منطقة شرقي الأردن، والثاني هو نقش تل القاضي (= تل دان) الذي يتحدث فيه حزائيل ملك آرام دمشق عن انتصاراته في فلسطين، وعثر عليه في فلسطين الشمالية عام ١٩٩٣<sup>(١٠)</sup>.

إن خلاصة ما يمكن قوله بخصوص مملكة إسرائيل - السامرة، هو أنها قد نشأت كمملكة فلسطينية كنعانية في سياق عصر الحديد الثاني، وأن سكانها هم فلسطينيون محليون لا علاقة لهم بالأسباط العشرة التوراتيين ممن يفترض المحررون التوراتيون أنهم قد استوطنوا منطقة الهضاب الشمالية إثر فتوحات يشوع بن نون. شغلت أراضي هذه المملكة كامل أراضي الهضاب الشمالية من بيت إيل جنوباً إلى السفوح المتحدرة نحو وادي يزرعيل شمالاً. ولكنها توسعت على شكل مد استعماري شمالاً نحو وادي يزرعيل وشرقاً عبر نهر الأردن. وكان توسعها يزداد أو يتقلص تبعاً لقوة ملوكها وعلاقاتهم مع الممالك المجاورة، وخصوصاً مملكة آرام دمشق التي تنازعت معها النفوذ على وادي يزرعيل الممر الاستراتيجي المهم، وعلى مناطق شرقي الأردن التي يمر فيها واحد من أهم الطرق التجارية في المنطقة. جمع العدو الآشوري المشترك بين الدولتين أحياناً، وفرقتهما المصالح المتعارضة. فمنذ أواسط القرن التاسع قبل الميلاد كانت دمشق تتزعم المقاومة السورية في وجه الضغط العسكري

---

(٩) لمزيد من المعلومات الميدانية بخصوص نشوء مملكة إسرائيل، انظر: Thompson: Ibid., pp. 316-339, esp. 221, and *The Bible in History: How Writers Create a Past*, chap. 7.

(١٠) في أحد نصوص الملك الآشوري شلمنصر الثالث وصف ملك إسرائيل المدعو آخاب بآخاب الإسرائيلي.

الآشوري على مناطق غربي الفرات، وذلك من خلال الأحلاف العسكرية التي كانت دمشق دوماً على رأسها. ولدينا مثال موثق عن التعاون العسكري بين دمشق والسامرة وذلك في معركة قرقرة على نهر العاصي عام ٨٥٤ ق.م.، حيث واجه هدد عزز ملك دمشق يعاونه اثنا عشر ملكاً سورياً الجيش الآشوري بقيادة شلمنصر الثالث وأجبره على التراجع. وقد حارب آخاب بن عمري ملك السامرة في هذه المعركة تحت لواء ملك دمشق وقدم إلى المعركة ثاني أكبر قوة عسكرية ضاربة في التحالف، على ما نفهم من نص المسلة السوداء لشلمنصر الثالث. ولكن المصالح المتعارضة قد فرقت بين الدولتين، فكانت بينهما أوقات حرب وأوقات سلم ومعاهدات تجارية، إلى أن أنهت آشور استقلال دمشق عام ٧٣٢ ق.م.، بعد حروب طاحنة بين الطرفين دامت أكثر من قرن من الزمان، ثم دمرت السامرة عام ٧٢١ ق.م.، وألحقها بالتاج الآشوري، ففقدت السامرة وجودها ككيان سياسي إلى الأبد، وذلك بعد حوالي قرن ونصف من نشوئها.

في الوقت الذي تحولت فيه السامرة إلى دولة قوية في مطلع القرن التاسع ق.م.، كانت منطقة الهضاب الجنوبية على حالة التخلف والعزلة التي كانت عليها خلال القرن العاشر ق.م. وما سبقه، ولم تكن تحتوي إلا على عشرين قرية زراعية تقريباً، إضافة إلى جماعات رعوية تعيش على الرعي المتنقل. وتدل الفخاريات التي صنعها هؤلاء، وبقية مخلفاتهم المادية، على صلة قوية بثقافة عصر البرونز الأخير، الأمر الذي يدل على وفودهم من مناطق فلسطينية أخرى لا من خارج المنطقة. أما المركزان الحضريان الرئيسيان وهما أورشليم وحبرون، فلا يوجد ما يدل على انهما قد تحولاً إلى مركزين إقليميين مهمين خلال القرن التاسع ق.م.<sup>(١١)</sup>.

وعلى رغم أن وتيرة الاستيطان أخذت بالتسارع خلال القرن الثامن ق.م.، وأدت إلى زيادة ملحوظة في عدد السكان، إلا أن الدلائل معدومة تقريباً على قيام سلطة مركزية في المنطقة. فصناعات الزيت والفخار بقيت في نطاقها العائلي البسيط، ولم تتحول إلى صناعات مركزية ضخمة إلا خلال الفترة

---

Israel Finkelstein and Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts* (New York: Free Press, 2001), pp. 158-159.



الانتقالية من أواخر القرن الثامن إلى مطلع القرن السابع ق. م.، وكذلك الأمر في ما يتعلق باستخدام الكتابة على نطاق واسع، وغيرها من الشواهد الدالة على النشاطات البيروقراطية، مثل النقوش الكتابية التذكارية، والنقوش الكتابية على الجرار الفخارية، والأوزان الحجرية المرقمة، وما إليها. أما البنى المعمارية الضخمة، فعلى الرغم من أن ظهورها قد تأخر أيضاً إلى مطلع القرن السابع، أي بعد قرنين من ظهورها في السامرة، إلا إنها لم تضاه مثيلاتها في الشمال، لا من حيث السعة ولا من حيث الجمال وروعة الهندسة المعمارية<sup>(١٢)</sup> وبكلمة واحدة فإن علم الآثار يقول لنا بأن منطقة يهوذا لم تتحول إلى دولة إلا خلال الفترة الانتقالية من القرن الثامن إلى القرن السابع ق. م.

ويعكس تاريخ أورشليم وأركيولوجيتها هذه الصورة العامة التي قدمناها عن منطقة الهضاب الجنوبية. فقد أثبتت تنقيبات كاثلين كينيون أن أورشليم قد ظهرت كبلدة مسورة أول مرة في مطلع عصر البرونز الوسيط، وحوالي عام ١٨٠٠ ق. م. تقريباً<sup>(١٣)</sup>. وقد شغل موقعها حين ذلك مساحة لا تزيد عن أربعة هكتارات ونصف على ذروة هضبة عوفيل، أسفل الجدار الجنوبي للحرم الشريف<sup>(١٤)</sup> (الخريطة رقم ٦-١). وهذه المساحة لا تزيد كثيراً عن مساحات القرى الكبيرة للعصر الحجري الحديث (Neolithic) مثل قرية أريحا في غور الأردن. في الوقت الذي تراوحت فيه مساحات المدن المهمة في سوريا خلال عصر البرونز الوسيط بين خمسين هكتاراً ومئة هكتار، وبلغت مساحة مدينة حاصور في الجليل ٧٥ هكتاراً. ويبدو أن نبع جيحون في وادي قدرون (وادي الست مريم) هو الذي استجلب المواطنين الأوائل إلى هذا المكان. فبسبب ندرة الأمطار شتاءً وانقطاعها تماماً في الصيف، كان توزع مواقع المدن الفلسطينية، وخصوصاً في المناطق الحساسة للجفاف مثل المناطق الهضبية محكوماً بقرب الينابيع التي تزودها بالماء على مدار السنة.

وقد شهدت أورشليم حياة اقتصادية نشطة بتأثير المناخ المؤاتي الذي ساد منطقة شرقي المتوسط خلال عصر البرونز الوسيط، والذي تميز بمعدلات

---

(١٢) المصدر نفسه، الفصل ٩.

Kenyon, *Digging Up Jerusalem*, p. 83.

(١٣)

Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, p. 347.

(١٤)

مطرية عالية، وساعد على تحول عدد كبير من المواقع الفلسطينية إلى بلدات مسورة، يسيطر كل منها على مساحة محدودة من الأرض حوله. ففي مطلع الألف الثاني قبل الميلاد تراجعت موجة الجفاف الطويلة التي ميزت الفترة الانتقالية من عصر البرونز المبكر إلى عصر البرونز الوسيط<sup>(١٥)</sup>، وعاد المناخ الرطب والمطير الذي شجع السكان الذين اقتلعوا من أراضيهم الزراعية على العودة إلى حياة الاستقرار. فظهرت القرى في كل السهول الخصبة، وانتعشت المراكز الحضرية القديمة، وظهرت أيضاً مراكز حضرية جديدة. ولكن أياً من هذه المراكز لم يبلغ من الاتساع والقوة ما يؤهله للسيطرة على إقليم واسع وإدارته بشكل مركزي، ناهيك عن مملكة كبيرة تجمع المنطقة الفلسطينية في وحدة سياسية متكاملة. فقد بقي النظام السياسي هنا نظاماً قلياً يقوم على المشيخات المحلية والأسر الحاكمة المتنفة التي لم تتوصل بعد إلى تأسيس سلالات ملكية مستقرة السلطة<sup>(١٦)</sup>.

ولكن موجة جديدة وطويلة من الجفاف بدأت آثارها بالتوضيح تدريجياً منذ مطلع عصر البرونز الأخير، وبلغت ذروتها خلال الفترة الانتقالية من القرن الثالث عشر إلى القرن الثاني عشر ق. م.، وكانت السبب على ما يبدو في القضاء على الحضارة المزدهرة لعصر البرونز. وهذا ما نلاحظه بشكل خاص في المنطقة الفلسطينية التي أخذ سكانها بالتناقص، وتراجعت فيها مظاهر الثقافة في كل مجال، على ما تبديه المخلفات المادية من فخاريات وفنون تشكيلية وعمارة وتحصينات. وقد انهارت الزراعة أولاً في المناطق الهضبية الحساسة للجفاف، وأخذ المزارعون ينزحون عن أراضيهم منذ مطلع القرن الرابع عشر ق. م.، كما تم هجران المراكز الإقليمية الرئيسية وبينها أورشليم<sup>(١٧)</sup>.

---

(١٥) شهدت منطقة شرقي المتوسط خلال العصور التاريخية موجتين طويلتين من الجفاف، الأولى خلال الفترة الانتقالية من عصر البرونز المبكر إلى عصر البرونز الوسيط (أي من أواخر الألف الثالث إلى بدايات الألف الثاني قبل الميلاد)، والثانية خلال الفترة الانتقالية من عصر البرونز الأخير إلى عصر الحديد الأول (أي فيما بين القرنين الثالث عشر والثاني عشر). وقد رافق كلتا الموجتين اضطرابات سياسية واجتماعية، وهجرات وتحركات سكانية واسعة.

Thompson, *The Bible in History: How Writers Create a Past*, chap. 6. (١٦)

(١٧) لمزيد من المعلومات الحديثة بخصوص العناصر المناخية التي قادت إلى انهيار ثقافة عصر البرونز، انظر: H. William and J. R. Stiebing, «Climate and Collapse», *Bible Review* (August: 1994).

لقد أظهرت نتائج المسح الأركيولوجي الشامل الذي أجراه عالم الآثار الإسرائيلي آفي أوفير (Avi Ofer) لمرتفعات يهوذا، أن الاستيطان البشري قد توقف في المناطق المحيطة بأورشليم منذ مطالع عصر البرونز الأخير؛ ولم يعد إليها إلا في الفترة الانتقالية بين القرن العاشر والقرن التاسع قبل الميلاد. كما خرج البروفيسور فرانكن (H. Franken) من جامعة ليدن بهولندا وزميلته مارغريت شتاينر (M. Steiner) (اللذان عهد إليهما معهد الآثار البريطاني في القدس بإعادة تأريخ اللقى الأثرية من موقع أورشليم) بنتائج مفادها أن أورشليم كانت مهجورة وخالية من السكان خلال القسم الثاني من عصر البرونز الأخير. فلا أثر لتحصينات أو بوابات أو أية لقى أثرية تدل على وجود حياة في الموقع. وبما أن مثل هذه اللقى قد وجدت بكثرة في الطبقة الأثرية العائدة إلى عصر البرونز الوسيط، فإن الادعاء بأن لقى عصر البرونز الأخير قد انجرفت لسبب ما، لا يقوم على أساس علمي<sup>(١٨)</sup>.

لا يبدو أن هذا الوضع قد تغير بالنسبة إلى أورشليم خلال عصر الحديد الأول ومطلع عصر الحديد الثاني في القرن العاشر قبل الميلاد. إن التنقيبات الإسرائيلية برئاسة إيغال شيلوه (Yigal Shiloh) التي تركزت بشكل خاص على ما يدعى بمدينة داود (وهي نفس مدينة عصر البرونز الوسيط التي تدعى بالمدينة اليوسية نسبة إلى الكنعانيين اليوسيين من سكانها) بحثاً عن آثار القرن العاشر والمملكة الموحدة، وذلك خلال سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين، قد خرجت بنتائج مخيبة للآمال، إذ لم يتم العثور على شواهد تدل على أن الحياة قد عادت إلى المدينة خلال الفترة المفترضة لحكم داود وسليمان. وكما يقول الآثارى دافيد أوسيشكين (David Ossishkin) من جامعة تل أبيب، فإن غياب الدلائل لا يقتصر على البنى المعمارية الضخمة، بل يتعدى ذلك إلى الكسرات الفخارية الصغيرة وما إليها من اللقى الصغيرة الدالة

---

(١٨) بخصوص نتائج المسح الأثري لآفي أوفير، انظر: Avi Ofer, «All the Hill Country of: Judah: From Settlement Fringe to a Prosperous Monarchy», in: Israel Finkelstein and Nadav Na'aman, eds., *From Nomadism to Monarchy: Archaeological and Historical Aspects of Early Israel* (Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi; Israel Exploration Society; Washington, DC: Biblical Archaeology Society, 1988), pp. 92-121.

وبخصوص نتائج تأريخ فرانكن وشتاينر لللقى الأثرية في أورشليم، انظر: M. Steiner, *The Archaeology of Jerusalem* (Sheffield: [n. pb.], 2001).

على وجود حياة سكنية نشطة. وبما أن موقع مدينة داود قد أمدنا بعدد كبير من أمثال هذه اللقى من مستويات عصر البرونز الوسيط ومن القرن الثامن والسابع قبل الميلاد، فإن النتيجة التي يتوصل إليها أوسيشكين هي أن أكثر التخمينات تفاؤلاً بخصوص أورشليم القرن العاشر ق. م. تقول بأنها لم تكن أكثر من قرية صغيرة عادية من قرى المناطق الهضبية المتخلفة<sup>(١٩)</sup>.

ومع مطلع القرن التاسع ق. م. هنالك دلائل على حدوث نشاط إنساني على هضبة عوفيل، ولكن البيوت لم يكن لها وجود، وما من بيانات تدل على أن عدداً كبيراً من السكان قد أقام هنا. لذا فإن المرجح هو أن الموقع كان عبارة عن مقر إداري لسلطة سياسية متواضعة، وأنا الآن أمام بدايات ولادة مدينة لم يكن لها وجود خلال بضعة قرون ماضية<sup>(٢٠)</sup>.

في سياق القرن التاسع (الذي شهد نشوء مملكة السامرة، وممالك شرقي الأردن، وازدهار مدن وادي شفلح والسهل الفلسطيني، وبروز دور دمشق الإقليمي)، تحولت أورشليم إلى مدينة مسكونة، وذلك في الوقت الذي ازدادت فيه حركة الاستيطان في مرتفعات يهوذا، حيث جرى تنظيف الأراضي من الأحراش البرية وتحويلها إلى مدرجات صالحة للزراعة، وأخذت منتجاتها تُدفع إلى الأسواق المحلية في أورشليم وحبرون اللتين تحولتا إلى مركزين إقليميين في المرتفعات، إضافة إلى لخيش أهم مدن سهل شفلح. ثم إن هذه المدن الثلاث قد دخلت في تنافس من أجل السيطرة على الأراضي الزراعية في الهضاب الجنوبية، والتي لم تكن قراها قد خضعت بعد لسلطة مركزية. ولم تُحسم هذه المنافسة إلا بعد أن قامت أورشليم بإلغاء استقلال حبرون، ثم تجاوزتها وبسطت سلطتها على كامل مرتفعات يهوذا وصولاً إلى بئر السبع، وذلك حوالي عام ٧٥٠ ق.م. أما بالنسبة إلى مدينة لخيش فقد كان على أورشليم أن تنتظر دمارها على يد الآشوريين عام ٧٠١ ق.م. لتستولي على تجارتها كاملة وتطلق يدها في مناطق سهل شفلح<sup>(٢١)</sup>.

---

Finkelstein and Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, p.133.

M. Steiner, «David's Jerusalem, Fiction or Reality: Archaeology Proves a Negative,» *Biblical Archaeology Review* (July-August 1998), pp. 26-33 and 62.

Thompson: *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources*, pp. 288-292 and 332-333, and *The Bible in History: How Writers Create a Past*, pp. 161-164.

وقد كان لتدمير السامرة وإلغاء استقلال المملكة الشمالية وإلحاقها بالتاج الآشوري عام ٧٢١ ق.م آثار إيجابية على المملكة الجنوبية الناشئة، فقد استقبلت المنطقة أعداداً كبيرة من السكان الزراعيين النازحين عن الشمال عقب الحملات الآشورية على السامرة فيما بين عامي ٧٣٤ و ٧٢١ ق.م.، وهذا ما زود منطقة الجنوب باليد الزراعية العاملة الماهرة. ويظهر المسح الأثري الميداني أن عدد القرى الزراعية فيما بين أورشليم وبئر السبع قد بلغ خلال النصف الثاني من القرن الثامن ق. م. قرابة ٣٠٠ قرية، وتحول العديد من القرى القديمة إلى بلدات حسنة التنظيم. ويقدر بعض الباحثين أن عدد سكان يهوذا في أواخر القرن الثامن ق. م. قد بلغ حوالى ١٢٠,٠٠٠ نسمة، وهذا يعني أن المنطقة قد شهدت ما يشبه الانفجار السكاني السريع بعد فترة فراغ ديمغرافي طويلة المدى<sup>(٢٢)</sup>.

وتظهر التنقيبات الأثرية في أورشليم ما حصل فيها من تطور سريع ومفاجئ. ففي مطلع القرن الثامن ق. م. جرى تحصين المدينة البيوسية على ذروة هضبة عوفيل، كما جرى توسيعها باتجاه الشمال، حيث ضمت إليها المنطقة الواقعة بين السور الجنوبي للحرم الشريف والسور الشمالي للمدينة البيوسية، وهي المنطقة التي دعتها كاثلين كينيون خطأ بمنطقة التوسعات السلیمانية<sup>(٢٣)</sup> (الخريطة رقم (٦-٢)). وفي أواخر القرن الثامن ق. م. كانت الأحياء السكنية قد توسعت غرباً عبر الوادي المركزي الذي يفصل سلسلتي جبال القدس الشرقية والغربية، فجرى إحاطة المنطقة السكنية الجديدة بسور ضخّم. ويقدر بعض الباحثين أن سكان المدينة في أواخر القرن الثامن ق. م. قد تجاوز الـ ١٥٠٠٠ نسمة ضمن مساحة زادت عن الخمسين هكتاراً<sup>(٢٤)</sup> (الخريطة رقم (٦-٣ أ)).

---

(٢٢) بخصوص عدد المستوطنات في يهوذا نحو نهاية القرن الثامن قبل الميلاد، انظر: Finkelstein and Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, p. 245.

(٢٣) ترجع كينيون تاريخ السور الشرقي للتوسعات الشمالية (من خلال الدراسة الميدانية للكسرات الفخارية الموجودة في الردم الترابي) إلى القرن الثامن قبل الميلاد أو قبله بقليل. وبما أنها لاحظت أن السور قد بني باستخدام حجارة مستعملة سابقاً، ومن النوع الفينيقي الذي جرى التعرف عليه في موقع السامرة، فقد استنتجت أن السور هو سليمان في أصله. لأن سليمان، وفق الرواية التوراتية، قد استخدم بنائين فينيقيين في مشاريعه العمرانية. ومن المعقول والحالة هذه أن يكون لدينا سور من عصر سليمان استخدمت حجارته في بناء السور الشرقي للتوسعات في القرن الثامن قبل الميلاد، انظر: Kenyon, *Digging up Jerusalem*, pp. 115-116.

Finkelstein and Silberman, *Ibid.*, p. 243.

(٢٤)

وتتعرّز هذه الصورة الأركيولوجية لأورشليم بالصورة التاريخية. فخلال كامل الألفية الفاصلة بين القرن الثامن عشر والقرن الثامن قبل الميلاد، عاشت المدينة على هامش الأحداث، ولم يرد ذكرها سوى مرتين فقط في النصوص المصرية. أما النصوص الآشورية فقد تجاهلتها تماماً. وكذلك الأمر في ما يتعلق بالنصوص المحلية السورية. فبينما يرد ذكر مدينة حاصور الجليلية في نصوص مدينة إيبلا منذ أواسط الألف الثالث قبل الميلاد، ويرد أيضاً في أرشيف مدينة ماري، الذي يعود إلى القرن الثامن عشر قبل الميلاد، حوالى عشرين مرة كمدينة تجارية مهمة في الشمال الفلسطيني، فإن أورشليم التي عاصرت نشأتها أرشيف مدينة ماري كانت مجهولة تماماً من قبل البعثات التجارية والدبلوماسية المتبادلة بين بلاط ماري وبلاط حاصور.

ورد ذكر أورشليم أول مرة في نصوص اللعنات المصرية (Execration Texts) التي تعود إلى القرن الثامن عشر ق. م. (وهي نصوص سحرية تكتب على جرار فخارية يجري تحطيمها في طقس سحري خاص من شأنه جلب الأذى على أسماء المذكورين عليها). فقد ورد اسم أورشليم واسم حاكمها ضمن لائحة مدن فلسطينية وفينيقية اعتبرت من أعداء مصر في المنطقة<sup>(٢٥)</sup>. وبما أن ملوك مصر لم يكونوا في ذلك الوقت المبكر قد بسطوا سلطانهم على مناطق فلسطين، ولم يكن لهم فيها وجود عسكري دائم، فإن عداء مصر للمدن الوارد ذكرها في نصوص اللعنات، لا بد أنه ناجم عن قيام حكام هذه المدن باعتراض طرق القوافل التجارية المصرية وفرضهم عليها الإتاوات الباهظة. أما الحملات القليلة الموثقة على سورية في عهد المملكة المتوسطة، فلم تكن تهدف إلا إلى تأديب الحكام المحليين وتأمين سلامة الطرق التجارية التي تصل مصر بسورية وبابل وآسية الصغرى. ومنها الحملة التي شنّها سنوسرت الثالث (Sen-Usert III) وبلغ فيها مدينة شكيم في منطقة الهضاب الشمالية<sup>(٢٦)</sup>.

بعد نصوص اللعنات بأكثر من أربعة قرون يرد ذكر أورشليم في أرشيف تل العمارنة الذي عُثِر عليه في القصر الملكي بعاصمة الملك أخناتون، ويعود

---

J. A. Wilson, «Egyptian Rituals and Incantations,» in: James B. Pritchard, ed., (٢٥) *The Ancient Near East; Supplementary Texts and Pictures Relating to the Old Testament* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969), p. 328.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

إلى أواسط القرن الرابع عشر ق. م. تشكل الرسائل المتبادلة بين أمراء المحميات المصرية في سورية الجنوبية والبلات المصري الجزء الأكبر من محتويات الأرشيف. وهي تصف حالة الفوضى التي آلت إليها المنطقة بعد تراخي قبضة مصر العسكرية، ونزاعات الممالك المحلية، وظهور جماعات العابرو المسلحة، وهي كتائب عسكرية مرتزقة كانت تؤجر خدماتها لمن يدفع أكثر. بين هذه الرسائل خمس أرسلها إلى أخناتون حاكم منطقة أورشليم المدعو عبدي هبة، يشكو فيها من تعديات جيرانه بسبب ولائه للفرعون، وهجمات العابرو على منطقته، ويطلب من مصر قوات دعم وحماية. لقد اعتُبرت رسائل تل العمارنة لفترة طويلة بمثابة برهان على أن أورشليم كانت في القرن الرابع عشر ق. م. دولة - مدينة (City State) قوية ومهمة. إلا أننا نعرف الآن أن لب منطقة يهوذا وهو المنطقة الواقعة بين أورشليم في الجنوب وشكيم في الشمال، لم يكن يحتوي في ذلك الوقت إلا على ثماني قرى صغيرة، وأن عدد السكان هنا، بما فيهم أورشليم لم يتجاوز الـ ١٥٠٠ نسمة. من هنا ترى عالمة الآثار الهولندية مارغريت شتاينر بأن عبدي هبة لم يكن ملكاً على مدينة، وإنما حاكماً على منطقة محدودة من الأرض مهمته حماية المصالح المصرية فيها، وأنه كان يقيم في حصن صغير قرب نبع جيحون في الوادي أسفل هضبة عوفيل. أما المؤرخ الإسرائيلي ناداف نعمان (Nadav Na'aman) فيرى بأن أورشليم عبدي هبة لم تكن إلا مقرأً إدارياً تقيم فيه نخبة حاكمة تدير شؤون عدد قليل من القرى الزراعية والجماعات الرعوية<sup>(٢٧)</sup>. وفي الحقيقة، فإن من يقرأ رسائل عبدي هبة بعناية يرى أن الرسائل لا تشير إلى أورشليم على أنها مدينة، ولا تذكر شيئاً عن تحصيناتها وبواباتها، بل تشير دوماً إلى أراضي أورشليم. كما أن بعض التفاصيل الصغيرة في الرسائل تدل على ضآلة منطقة أورشليم هذه. ففي الرسالة المعروفة بالرمز (EA, NO 289)، وبعد أن يطيل عبدي هبة شرح وضعه الدقيق والأخطار المحدقة به من قبل المدن التي عصت على الفرعون ومن قبل العابرو، يطلب من البلاط قوات حماية لا يزيد عددها عن خمسين جندياً مصرياً<sup>(٢٨)</sup>.

وبعد رسائل تل العمارنة يصمت التاريخ صمتاً مطبقاً عن أورشليم وصولاً

(٢٧) للاطلاع على رد ناداف نعمان على مداخلة م. شتاينر، انظر مقالتهما في: *Biblical Archaeology Review* (July-August 1998).

Wilson, Ibid., p. 489.

(٢٨)

إلى أواخر القرن الثامن قبل الميلاد، حيث ورد اسم ملكها المدعو آحاز في لائحة ملوك منطقة غربي الفرات الذين أذوا الجزية للملك الآشوري تغلات فلاصر الثالث، حوالي عام ٧٣٥ ق.م.<sup>(٢٩)</sup>. هذا الصمت التاريخي ليس من قبيل المصادفة أو من قبيل النقص في معلوماتنا التاريخية، لأن النصف الأول من الألف الأول قبل الميلاد هو من الفترات الموثقة تاريخياً بشكل جيد، والنصوص التاريخية الآشورية التي دونت بالتفصيل أخبار حملات ملوك آشور، لم تترك مملكة في سورية الجنوبية إلا جاءت على ذكرها وذكر أسماء ملوكها. من هنا فإننا لا نستطيع تفسير عدم اهتمام ملوك آشور بأورشليم إلا بفقر المدينة وضآلتها، وافتقاد مرتفعات يهوذا إلى ما يغري الفاتح الآشوري.

ويتزامن ورود ذكر أورشليم في السجلات الآشورية مع تحول المدينة إلى عاصمة إقليمية قوية، وبسطها لسلطتها على كامل مرتفعات يهوذا. فمع أواخر القرن الثامن ق. م. فقط تبدأ اللقى الأثرية بإعطائنا مؤشرات على تأسيس دولة مركزية مكتملة في الهضاب الجنوبية. فقد انتشرت الكتابة بشكل واسع، وظهرت الكتابات التذكارية والأختام وطبعات الأختام، والعمارة الضخمة، والإنتاج المركزي للفخار والزيت والخمور، حيث تحولت الصناعات والحرف للمرة الأولى من شكلها العائلي البسيط إلى شكل الإنتاج الواسع الذي يعمل بتوجيه مركزي<sup>(٣٠)</sup>.

#### - ٤ -

إن أول مدينة حقيقية في موقع أورشليم هي أورشليم عصر الملك آحاز، وهي الوحيدة التي لدينا عنها وثائق أركيولوجية وتاريخية كافية. من هنا، فإن المؤرخ لا يستطيع أن يبدأ دراسته للتاريخ السياسي والثقافي والديني لأورشليم، ويهوذا بشكل عام، إلا اعتباراً من فترة حكم هذا الملك، أما ما قبل ذلك فهو بمثابة «ما قبل تاريخ». والملوك الأحد عشر من سلالة الملك الأسطوري داود،

---

L. Oppenheim, «Babylonian and Assyrian Historical Texts,» in: Pritchard, ed., (٢٩)  
*The Ancient Near East: Supplementary Texts and Pictures Relating to the Old Testament*, p. 282.

(٣٠) بخصوص الدلائل على تشكيل دولة ناضجة في المرتفعات الجنوبية، انظر: Finkelstein and Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, chap. 9.



ممن يخبرنا محرر سفر الملوك الأول ومحرر سفر الملوك الثاني عن متابعتهم على عرش أورشليم، فلم يكونوا في حال صحة الخبر التوراتي بخصوصهم سوى زعماء قبليين توصلوا خلال القرن الثامن ق.م. إلى تأسيس حكم وراثي في المدينة ابتداءً في زمن ما من النصف الأول للقرن الثامن قبل الميلاد.

وجد آحاز نفسه ملقى في حلبة السياسة السورية المعقدة. فالآشوريون الذين كانوا يضغطون بقوة على مناطق غربي الفرات منذ معركة قرقرة عام ٨٥٤ ق.م.، والتي جرت بين التحالف السوري بزعامة هدد عزز ملك دمشق وشلمنصر الثالث ملك آشور، قد تحولوا في عهد تغلات فلاصر الثالث إلى سياسة ضم الأراضي المفتوحة إلى التاج الآشوري. وكانت مملكة دمشق ما زالت تواجه آشور بكل عناد وقوة، وتدافع عن نفسها وعن بقية ممالك غربي الفرات، بواسطة الأحلاف العسكرية التي كانت تقودها، والتي أثبتت فعاليتها خلال أكثر من قرن من الحروب الشرسة بين السوريين والآشوريين.

لم تسع دمشق إلى تشكيل إمبراطورية واسعة في مناطق غربي الفرات، بل اكتفت بتشكيل نظام إقليمي سياسي يهدف إلى حماية المنطقة عسكرياً ويؤخذ كلمتها سياسياً. ولهذا وجدت نفسها مضطرة إلى التدخل عسكرياً ضد أية دولة سورية تهادن آشور وتقبل دفع الجزية لها. وقد تلقت مملكة إسرائيل ضربة عسكرية قاصمة من دمشق عندما نقضت عهدها معها بعد معركة قرقرة. فقد اجتاحتها حزائيل خليفة هدد عزز وأفنى قواتها العسكرية حتى لم يبق لملكها يهو آحاز سوى خمسين فارساً وعشر مركبات وعدد قليل من المشاة<sup>(٣١)</sup>. كما قام بن هدد بن حزائيل بحملة عسكرية ضد مملكة حماة للسبب نفسه على ما يبدو، فحاصر ملكها زاكير في مقره الملكي بمدينة حاتريكا شمال العاصمة، بمعونة حلف مؤلف من ستة ممالك سورية شمالية. وأخبار هذه الحملة موثقة في نص مشهور تركه زاكير نفسه باللغة الآرامية<sup>(٣٢)</sup>.

عندما اعتلى آحاز عرش أورشليم حوالي عام ٧٣٥ ق.م.، كانت دمشق ما تزال تحاول القبض بيد من حديد على الممالك السورية، ولكنها غدت في الوقت نفسه منهكة عسكرياً واقتصادياً بعد أن دفعت الثمن الأكبر في الحروب

(٣١) الكتاب المقدس، «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ١٣، الآية ٧.

(٣٢) F. Rosenthal, «Canaanite and Aramaic Inscriptions,» in: Pritchard, ed., *The Ancient Near East; Supplementary Texts and Pictures Relating to the Old Testament*, p. 655-656.

السورية الآشورية. ويبدو لنا من الخبر التوراتي في سفر الملوك الثاني، الأصحاح ١٦ وإشعيا الأصحاح ٧، حول قيام دمشق والسامرة بقتال أورشليم، أن آخر ملوك دمشق المدعو رحيانو في النصوص الآشورية، كان يجهز لحلف جديد يواجه به أعنف ضربة عسكرية متوقعة على وسط وجنوبي سورية، وأنه حاول إقناع كل من فقح ملك إسرائيل وآحاز ملك يهوذا بالانضمام إليه، فقبل فقح بينما رفض آحاز الذي كان قد اتخذ قراره بالخضوع لآشور وعدم تعريض مملكته الفتية للأخطار، وهي التي لم تواجه حتى الآن آلة الحرب الآشورية. لم تكن دمشق لتقبل بوجود دولة عميلة لآشور على حدودها الجنوبية في مثل تلك الفترة الحاسمة من حياتها. لهذا اتفق رحيانو ملك دمشق (المدعو في النص التوراتي رصين) وفقح ملك السامرة على قتال آحاز، وصعدت قواتهما المشتركة فحاصرت أورشليم بغية إسقاط ملكها وتعيين ملك آخر ينزع طاعة آشور.

لا يقدم لنا محرر سفر الملوك الثاني أية أسباب مقنعة دعت دمشق والسامرة لمحاربة أورشليم وإنما يكتفي بالقول: «حينئذٍ صعد رصين ملك آرام وفقح بن رمليا ملك إسرائيل إلى أورشليم للمحاربة فحاصروا آحاز ولم يقدروا أن يغلّبوه. وأرسل آحاز رسلاً إلى تغلث فلاسر ملك آشور قائلاً: أنا عبدك وابنك. اصعد وخلصني من يد ملك آرام ومن يد ملك إسرائيل القائمين علي. فأخذ آحاز الفضة والذهب الموجودة في بيت الرب وفي خزائن بيت الملك وأرسلها إلى ملك آشور هدية. فسمع له ملك آشور وصعد إلى دمشق وأخذها وسبها إلى قير وقتل رصين. وسار الملك آحاز للقاء تغلث فلاسر ملك آشور إلى دمشق»<sup>(٢٣)</sup>.

إن من يقرأ هذا الخبر في سفر الملوك الثاني، يظن أن تغلات فلاصر قد قبل رشوة آحاز، وأنه قد عبر الفرات بقواته خصيصاً لنجدة أورشليم. ولكن السجلات الآشورية تعطينا صورة تقريبية عن حقيقة ما حدث في ذلك الوقت. ففي حوالي ٧٣٣ ق.م.، شن تغلات فلاصر الثالث حملة على مناطق غربي الفرات استهدفت سورية الجنوبية، وبشكل خاص دمشق والسامرة. حاصر تغلات فلاصر السامرة أولاً وخلع الملك المتمرد وعين بدلاً عنه أحد قادته ويدعى هوشع، ثم ألحق كل ممتلكاتها الواقعة خارج الهضاب الشمالية بالناج

---

(٢٣) الكتاب المقدس، «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ١٦، الآيات ٥-١٠.

الآشوري. بعد ذلك توجه إلى دمشق فحاصرها ولم يقدر على اقتحامها، فانتقم من رحيانو بإحراق بساتين الغوطة المحيطة بالمدينة ثم انسحب. وفي العام التالي (٧٣٢ ق.م.) عاد إلى دمشق مرة أخرى ففتحها وألغى استقلالها. ويبدو أن ملكها رحيانو قد قتل أثناء الدفاع عن المدينة. لم تتأخر السامرة كثيراً عن اللحاق بدمشق. فقد تمردت مجدداً عام ٧٢٢ ق.م.، وجرى فتحها وتدميرها وسبى أهلها إلى آشور عام ٧٢١ ق.م. من قبل الملك الآشوري صارغون الثاني<sup>(٣٤)</sup>. ولم تقم السامرة قائمة بعد ذلك التاريخ كدولة مستقلة.

لقد وضع آحاز نفسه في خدمة آشور منذ توليه السلطة. إلا أنه لم يقطف ثمار عمالته لآشور إلا بعد القضاء على استقلال دمشق في حملة عام ٧٣٢ ق.م. التي شاركت فيها أورشليم بقوات رمزية على ما يبدو<sup>(٣٥)</sup>، وبعد دمار السامرة عام ٧٢١ ق.م. عقب هذين الحدثين المهمين في التاريخ السياسي للمنطقة، شهدت منطقة الهضاب الجنوبية سلسلة من التحولات الاجتماعية والسياسية التي غيرتها تغييراً تاماً. فالتنقيبات الأثرية تدل على حصول زيادة غير مسبوقه في السكان بأورشليم التي توسعت منطقتها السكنية في نهاية القرن الثامن ق.م.، متجاوزة هضبة عوفيل الشرقية الضيقة عبر الوادي المركزي إلى الهضبة الغربية، وجرى إحاطة التوسعات الجديدة بسور ضخيم (الخريطة رقم ٣-٦ ب)). كما ازداد عدد السكان في الهضاب الجنوبية كلها. ففي نهاية القرن الثامن ق.م. بلغ عدد القرى والبلدات التي كشف عنها المسح الإقليمي الشامل ما يقارب الثلاثمئة، بعد أن كانت المنطقة متخلخلة بالسكان ولا تحتوي إلا على عدد قليل من القرى الصغيرة والبلدات المتواضعة. وتدل التنقيبات الأثرية في المناطق الواقعة إلى الجنوب من بئر السبع على ظهور مستوطنات سكنية لعبت دور المحطات التجارية على طول الطريق التجاري الصاعد من الجزيرة العربية. الأمر الذي يدل على أن أورشليم قد شاركت بشكل فعال في تنشيط التجارة مع الجزيرة العربية تحت إشراف الإدارة الآشورية. ومن ناحية أخرى، فإن الازدهار المفاجئ لصناعات الزيت والفخار والخمور يدل على أن أورشليم قد فتحت لنفسها أسواقاً خارجية وغدت مركزاً لتبادل البضائع النقدية على نطاق واسع. وهذا ما أدى إلى

Oppenheim, «Babylonian and Assyrian Historical Texts», p. 248.

(٣٤)

(٣٥) في المقطع الذي اقتبسناه من سفر الملوك الثاني [الأصحاح ١٦]، إشارة إلى مثل هذه المشاركة حيث يقول: «وسار آحاز للقاء تغلت فلاسر إلى دمشق».

تراكم الثروات فيها، ونشوء شريحة بيروقراطية مدربة حول الطبقة الحاكمة توجه وتدير شؤون البلاد. إن العامل الأساسي وراء هذه التحولات الجذرية هو أن مملكة يهوذا لم تكتف بدور العميل السلبي لآشور وإنما عملت على دمج نفسها في النظام الاقتصادي للإمبراطورية الآشورية<sup>(٣٦)</sup>.

عين آحاز ابنه حزقيا ولياً للعهد ومشاركاً له في الحكم وهو ما زال غلاماً مراهقاً، فحكم إلى جانب أبيه مدة أربع عشرة سنة قبل انتقال السلطة إليه كاملة بوفاة أبيه. وبذلك امتدت سنوات حكمه من ٧٢٩ إلى ٦٩٦ ق.م. أفرد محرر سفر الملوك الثاني لحزقيا حيزاً قلماً أفرد لملك آخر. فهو الملك الصالح الذي أعاد عبادة يهوه في هيكل أورشليم إلى سابق عهدها، بعد أن انحرف أبوه آحاز عن الدين القويم وعبد آلهة الأقوام الأخرى. وهو من وسع أراضي المملكة وضم إليها مناطق جديدة. وهو من حصّن أورشليم وبقية مدن يهوذا. وهو من زاد غلة الزراعة وكثّر المواشي وجعل طرق التجارة آمنة. وهو الذي أجرى مياه نبع جيحون في قناة تحت المدينة لتصب عند الجهة الغربية من الهضبة. ولكن حزقيا هذا قد قام بأول وآخر محاولة تمرد على آشور، وتم ذلك بتحريض من مصر التي وعدته بالمساعدة.

وفي الحقيقة فإنه لا يوجد لدينا مبرر للشك في الصورة التي قدمها محرر سفر الملوك الثاني عن حزقيا. فالتنقيبات الأثرية الحديثة في موقع أورشليم تدل على تحسينات وإضافات وترميمات هامة على سور المدينة يمكن إرجاعها إلى عصر حزقيا. وكانت التنقيبات القديمة قد كشفت عن القناة التي حفرها حزقيا تحت موقع أورشليم البيوسية، وأجرى فيها مياه نبع جيحون من الجهة الشرقية إلى الجهة الغربية لهضبة عوفيل، لتصب في بركة سلوام التي تقع في مكان مموه ويسهل الدفاع عنه في أحوال الحصار. ومن ناحية أخرى فإن قرار التمرد على آشور تتخذه دولة مستقرة اقتصادياً وسياسياً، وتقوم بدور الشريك في النظام الاقتصادي الآشوري وتعمل على حماية مصالحه، يدل على ما وصلت إليه أورشليم من قوة ومن ثقة بالنفس، وإحساس النخبة الحاكمة فيها بمقدرتها على حشد الموارد لتمويل المواجهة مع آشور.

كان صارغون الثاني قد أبقى على استقلال أورشليم وتفادى الاقتراب من

---

Finkelstein and Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, pp. 243-246. (٣٦)

أراضيها، على الرغم ممّا ألحقه من دمار بالسامرة وعدد من مدن الساحل الفلسطيني مثل أشدود وغزة، وعقرون التي صورت مشاهد اقتحامها على نحت بارز عثر عليه في قصر صارغون. فلقد أفلح آحاز في كسب رضا صارغون، مثلما أفلح في كسب رضا سلفيه شلمنصر الخامس وتغلات فلاصر الثالث. ولكن طموحات حزقيا وإحساسه بمقدرة أورشليم على لعب دور إقليمي بارز في فلسطين وبقية سورية الجنوبية، دفعته لاتخاذ قرار بدا له صائبا في ذلك الوقت. فبعد وفاة صارغون الثاني غابت الجيوش الآشورية عن مناطق غربي الفرات حوالى أربع سنوات، وبدأت قوتها ومقدرتها على شن غزوات جديدة موضع شك، الأمر الذي سَوّل للعديد من ممالك سورية الجنوبية التمرد ورفض أداء الجزية. وقد بدا لحزقيا حينئذ أن من الأفضل له أن يركب الموجة ويفيد منها، بدلاً من أن يبقى عميلاً لقوة إمبراطورية بدت له في طريق الأفول. يضاف إلى ذلك أن مصر التي كانت سابقاً تعد بالمساعدة ثم لا تفي بوعودها، قد تحركت هذه المرة بسرعة. وقبل أن تصل القوات الآشورية لإخماد التمرد الجديد، كانت القوات المصرية موجودة بكثافة في فلسطين، وجاهزة للتدخل إلى جانب حزقيا وغيره من الملوك الذين وعدتهم بالمساعدة.

في عام ٧٠١ ق.م. شن الملك سنحاريب حملة على مناطق غربي الفرات استهدفت الممالك الفينيقية والفلسطينية المتمردة. بعد إخضاعه فينيقيا، هبط سنحاريب نحو الساحل الفلسطيني فأخضع أشقلون زعيمة تحالف المدن الفلسطينية، ثم صعد إلى سهل شفلح وحاصر مدينته الرئيسية لخيش ثم اقتحمها ودمرها تدميراً كاملاً. وكان حزقيا قد خرج لملاقاته وعسكر في مكان يدعوه النص الآشوري بسهل ألتقو (Al-ta-qu) الذي يرجح أن يكون موقع التقيع التوراتي على بعد بضعة كيلو مترات جنوبي عقرون. ولكن المعركة انجلت عن هزيمة حزقيا والقطعات المصرية المساندة له، فانسحب إلى أورشليم حيث حاصره الجيش الآشوري بعد تدميره لست وأربعين قرية وبلدة في يهوذا. وبعد حصار طويل وافق حزقيا على دفع الجزية والخضوع مجدداً لآشور فارتد عنه سنحاريب ولم يفتح المدينة<sup>(٣٧)</sup>.

يقدم لنا سفر الملوك الثاني، الأصحاحان ١٨ و١٩، روايته الخاصة عن حملة سنحاريب على أورشليم. فالمحرر التوراتي هنا، وعلى عادته دوماً، غير

مهتم بما يجري على الساحة الإقليمية والدولية، أو انه على جهل تام به. فهو يجعلنا نظن أن حملة سنحاريب كانت موجهة أساساً ضد أورشليم التي عصى ملكها على آشور، وعندما وصلت جيوش سنحاريب إلى سهل شفلح وحاصرت لخيش، ذعر حزقيا وبعث برسله إلى سنحاريب يعلن ولاءه واستعداده لدفع الجزية. ولكن سنحاريب بعد قبوله الجزية أرسل ثلاثة من قواده العسكريين فحاصروا أورشليم حصاراً طويلاً، وراحوا يحرضون أهل المدينة على العصيان، ويعدونهم بالسبي إلى أرض أفضل من أرضهم إذا خذلوا ملكهم وفتحوا أبواب مدينتهم بدلاً من أن يموتوا هم وعائلاتهم فيها. وعندما آلت المدينة إلى السقوط تدخل إله إسرائيل وضرب جيش سنحاريب. فلما أفاق أهل أورشليم صباحاً وجدوا جنود آشور جثثاً هامدة وأن سنحاريب قد انسحب.

تؤيد نتائج التنقيب الأثري أخبار حملة سنحاريب هذه. فمدينة لخيش قد دمرت تدميراً كاملاً ولم تعد بعد ذلك إلى سابق عهدها قط. ولدينا من قصر سنحاريب بعاصمته نينوى نحت بارز كان يزين قاعة عرش الملك، وقد صور الفنان عليه بكل دقة جميع تفاصيل حصار لخيش والأسلحة وأدوات الحصار الآشورية المستخدمة، ودفاع الأهالي عنها ثم سقوطها وسبي أهلها. وفي منطقة يهوذا تظهر آثار الدمار في كل موقع من مواقعها، الأمر الذي يدل على أن سنحاريب لم يقصد فقط إلى تلقين حزقيا درساً قاسياً، بل قصد أيضاً تدمير البنية الاقتصادية للمملكة ومصادر ثروتها<sup>(٣٨)</sup>.

## - ٥ -

بعد حملة سنحاريب تصمت النصوص الآشورية عن أورشليم صمتاً تاماً، وفي ما عدا خبرين عابرين يتعلقان بالملك منسي خليفة حزقيا، فإن السجلات الآشورية لا تتعرض لما كان يجري في يهوذا، ولا تأتي على ذكر أحد من ملوكها، وذلك حتى نهاية الإمبراطورية الآشورية بعد حوالي قرن من الزمن، على الرغم من أن آشور كانت قد احتلت مصر، وكانت جيوش أسرحادون وابنه آشور بانيبال تعبر فلسطين في سيرها إلى وادي النيل، وتؤدب في طريقها المدن العاصية على آشور. وهذا يدل على أن أورشليم قد بقيت على ولائها لآشور، وعلى لعب الدور المرسوم لها في النظام الإقليمي الآشوري.

---

Finkelstein and Silberman, Ibid., pp. 260-263, and Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, pp. 287-288.

بعد ثلاث سنوات من حملة سنحاريب توفي حزقيا، وخلفه ابنه منسي عام ٦٩٦ ق.م. وعلى الرغم من السمعة السيئة التي وُصف بها هذا الملك في نص سفر الملوك الثاني، لتركه عبادة يهوه والسير وراء آلهة أخرى، إلا أنه كان الرجل القوي الذي أعاد إلى المملكة صحتها بعد الدمار الشامل الذي خلفته حملة سنحاريب. لقد أدرك منسي بحس براغماتي سليم أن الطريق الوحيد لإعادة بناء يهوذا هو العودة إلى تبعية آشور وحمايتها، وربط اقتصاد الدولة بالنظام الاقتصادي الآشوري. ولم يمض عقدان من الزمن على حكم منسي الذي دام حوالي خمسين سنة، حتى استردت البلاد عافيتها ودخلت في بداية عصر ازدهار لم تشهد له مثيلاً. فقد أفادت أورشليم من دمار جارتها الغربية لخيش، وسيطرت بشكل كامل على تجارة سهل شفلح والسهل الفليستي. كما وسعت حدودها الإدارية غرباً لتشمل جزءاً كبيراً من سهل شفلح، وشرقاً لتشمل المنطقة الشرقية من غور الأردن ابتداءً من أريحا، وكل شواطئ البحر الميت. وبما أنها استوعبت عدداً كبيراً من النازحين من سهل شفلح عقب حملات سنحاريب، فقد ازداد عدد سكان العاصمة بشكل ملحوظ، كما ازداد عدد سكان مناطق يهوذا الزراعية، فازداد الإنتاج وانتشرت القرى الزراعية في المناطق الجافة الشرقية والجنوبية، التي كانت خلال القرن الثامن خالية من المستقرات الزراعية الدائمة. وبما أن النظام الاقتصادي الإقليمي لآشور كان يعتمد بشكل رئيسي على صناعة الزيت وإدارة تجارته، وعلى التحكم بتجارة الجزيرة العربية، فقد لعبت أورشليم دوراً مهماً في هذين المجالين لحسابها وحساب آشور في آن معاً. ويبدو أن محطات القوافل المتوضعة على الطريق الذي يخترق سيناء صعوداً نحو يهوذا، قد وُضعت تحت الإشراف المباشر لبلاط أورشليم، وصار جزء كبير من تجارة الجزيرة العربية يصب في أورشليم قبل إعادة تصديره، وصار للتجار العرب وجود مكثف في المدينة، على ما تدل عليه نقوش كتابية يمنية على الجرار الفخارية (Ostraca)، وُجدت في العديد من مواقع يهوذا بما فيها أورشليم حيث تم اكتشاف ثلاثة من هذه النقوش إضافة إلى ختم نقش عليه اسم صاحبه اليمني<sup>(٣٩)</sup>.

تعتبر فترة حكم الملك منسي بمثابة الذروة في تاريخ مملكة يهوذا، سواء من حيث ثروة البلاد أم عظمة عاصمتها ورخاء أهلها. من هنا فإننا نرجح أن

محرر سفر الملوك الأول في وصفه لثراء الملك سليمان وعظمة قصوره ورخاء أهل يهوذا في عصره، قد استمد مادته من الوضع العام لأورشليم ويهوذا في أواسط القرن السابع قبل الميلاد. إن زيارة ملكة سبأ المزعومة لسليمان بموكبها العظيم الذي حملت جماله أفخر بضائع جزيرة العرب، وما رأته من عظمة بلاطه وروعة قصوره وطعام مائدته ومجلس عبيده وموقف خدامه وملابسهم، لا يمكن ربطها إلا بفترة العقود الأخيرة من حكم الملك منسي<sup>(٤٠)</sup>. فالعلاقات والدبلوماسية والثقافية بين جزيرة العرب ومنطقة فلسطين قد وصلت في ذلك الوقت مستوى عالياً لم يتحقق من قبل. وكانت قوافل التجارة العربية تصب في أورشليم، كما كان للتجار العرب وجود مكثف في مدن يهوذا الكبرى. ولربما قامت إحدى ملكات القبائل العربية الشمالية، اللواتي ورد ذكر بعضهن في النصوص الآشورية بزيارة ودية للملك منسي، وخصوصاً أن عدداً من البحاثة يعتقد بأن زوجة منسي المدعوة مَشْلَمَة كانت أميرة عربية<sup>(٤١)</sup>. فمن سجلات الملك أسرحادون نعرف عن ملكة اسمها إشكالاتو (ربما عشق اللات) اقتادها الملك أسيرة إلى نينوى بعد هزيمتها العسكرية، وكذلك عن ملكة اسمها طاربو كانت قد تربت في بلاط الملك وتعلمت قبل إعادتها لتحكم على شعبها. ومن سجلات آشور بانيبال نعلم عن ملكة اسمها عادية جرى أسرها مع زوجها في المعركة واقتيدا إلى بلاط الملك. ومن السجلات الأقدم لتغلات فلاصر الثالث نعلم عن ملكة اسمها زبيبة كانت تدفع الجزية لآشور، وعن أخرى اسمها شمس هربت بعد هزيمتها في المعركة واختفت في عمق الصحراء<sup>(٤٢)</sup>.

بعد وفاة منسي خلفه ابنه آمون الذي توفي بعد سنتين فخلفه ابنه يوشيا وله من العمر ثمانية أعوام فقط. حكم يوشيا فترة طويلة (٦٣٩ - ٦٠٨ ق.م.) وعاصر الفترة العاصفة التي شهدت زوال آشور ووراثه الأسرة الكلدانية الحاكمة في بابل لأملاكها في مناطق غربي الفرات، وما تلا ذلك من صراع بابلي مصري على تركة آشور، شاركت فيه أورشليم، الأمر الذي أدى إلى نهايتها وتدميرها وزوال مملكة يهوذا.

بعد وفاة الملك آشور بانيبال عام ٦٣٣ ق.م.، أعلن نابو بولاصر

(٤٠) الكتاب المقدس، «سفر الملوك الأول»، الأصحاح ١٠.

Finkelstein and Silberman, Ibid., p. 268.

(٤١)

(٤٢) بخصوص هذه النصوص، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٧-٣٠١.



الكلداني نفسه ملكاً على بابل واستقل عن آشور. ثم عقد حلفاً مع مملكة ميديا الإيرانية، وسارت جيوشهما من الجنوب ومن الشرق فأطبقت على مدن المثلث الآشوري نينوى ونمرود وآشور التي سقطت واحدة تلو أخرى بين عامي ٦١٤ و ٦١٢ ق.م. تراجع آخر ملوك آشور، المدعو آشور أوباليط، إلى ما وراء نهر الفرات وأقام لنفسه مقر قيادة مؤقتاً في حران بالشمال السوري. ومن هناك أرسل إلى الفرعون نخو في مصر يطلب مساعدته. وكانت مصر قد استقلت عن آشور في أواخر عهد الملك آشور بانيبال، وبدأت تحلم باستعادة مناطق نفوذها في سورية الجنوبية. ولقد هرع نخو لنجدة الآشوريين، لأنه كان يفضل الإبقاء على الدولة الآشورية المريضة، بدلاً من أن يرى إمبراطورية فتية تفكر باستعادة أملاك آشور في مصر.

صعد نخو بجيشه عام ٦٠٩ ق.م. باتجاه مناطق الفرات لتخفيف الضغط البابلي على الملك الآشوري في حران. ولكن يوشيا، الذي لم يكن يُقدّر بابل حق قدرها في ذلك الوقت، اعتقد أن بإمكانه ملء الفراغ الذي سيحدثه غياب آشور عن المنطقة، فقرر اعتراض حملة نخو، وانتظره في وادي يزريعيل عند موقع مجدو<sup>(٤٣)</sup>. ولكن النص التوراتي هنا لا يعطينا أي سبب دفع بيوشيا لاتخاذ مثل هذه الخطوة. عبثاً حاول نخو إقناع يوشيا بالعدول عن قراره موضحاً له بأنه لا يقصد محاربة أورشليم، ولكن يوشيا تنكر بثياب جندي عادي على عادة الملوك في ذلك الوقت، وابتدأ المعركة التي انجلت بعد وقت قصير عن هزيمة جيش أورشليم، وإصابة يوشيا بجراح بليغة نقل على أثرها إلى أورشليم حيث مات هناك.

قطف يوشيا ثمار نهضة القرن السابع ق. م. بكاملها، فقد ورث عن أبيه مملكة غنية مستقرة وثروات هائلة راكمتها الطبقة الحاكمة من خلال إدارتها للمصالح الآشورية في المنطقة، وثروات أخرى راكمتها شريحة الكهان في هيكل أورشليم. وعلى عكس أبيه آمون وجدّه منسي فقد عمل المستقيم في عيني الرب وسار في جميع طرق داود أبيه. وعلى حد قول محرر سفر الملوك الثاني «ولم يكن قبله ملك مثله قد رجع إلى الرب بكل قلبه وكل نفسه وكل

---

(٤٣) انظر: الكتاب المقدس: «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ٢٣، الآية ٣٠، و«سفر أخبار

الأيام الثاني»، الأصحاح ٣٥، الآيات ٢٠-٢٤.

قوته حسب كل شريعة موسى (ع) وبعده لم يقم مثله<sup>(٤٤)</sup>. وكان محرر سفر الملوك الأول قد وصف الملك سليمان بعبارات مشابهة عندما قال «لم يكن مثلك قبلك ولا يقوم بعدك نظيرك»<sup>(٤٥)</sup>. وهذا ما يدفعنا إلى الاعتقاد بأن المحرر التوراتي في رسمه لشخصية الملك سليمان قد مزج فيها عناصر من شخصية منسي وأخرى من شخصية يوشيا، وهما أعظم شخصيتين حَكَمتا خلال عصر أورشليم الذهبي في القرن السابع قبل الميلاد. قاد يوشيا ثاني أكبر عملية إصلاح ديني بعد حزقيا، فأخرج كل رموز العبادات الأجنبية من هيكل الرب، وطهره من كهنة الأصنام، وهدم المرتفعات التي بناها سليمان قبالة أورشليم لعشيرة وغيرها من آلهة كنعان، وطارد كهنة المرتفعات وذبحهم في كل مكان من أراضي يهوذا.

لا تفيدنا رواية سفر الملوك الثاني عن مآل حملة نخو. ولكننا نعرف الآن من بعض شذرات الحوليات البابلية، أن نبوخذ نصر الذي ورث عرش بابل قد هزم نخو عام ٦٠٥ ق.م. قرب كركميش على الفرات. تراجع نخو وأقام لنفسه مقر قيادة مؤقت في ربله (غربي مدينة حمص الحالية باتجاه الهرمل)، ومن هناك بدأ يتصرف كحاكم على مناطق سورية الوسطى والجنوبية، ويعيد ترتيب أوضاعها السياسية. وهنا يقول لنا محرر سفر الملوك الثاني بأن نخو أرسل قوات من عنده إلى أورشليم فقبضت على ملكها يهو آحاز بن يوشيا وقادته أسيراً إلى ربله، ومنها إلى مصر، وعين نخو بدلاً عنه أخاه يهوياقيم، الذي تعهد بالولاء لمصر ودفع الجزية لها<sup>(٤٦)</sup>.

ولكن نبوخذ نصر قرر وضع حد نهائي لطموحات مصر في سورية الجنوبية بعد أن استقرت له الأمور في مناطق الفرات، فشن حملة على نخو أجبرته على التراجع، ثم طارده إلى حدود مصر، وفي طريق عودته توقف في أورشليم الموالية لمصر، فقبض على ملكها يهوياقيم وساقه أسيراً إلى بابل، ثم عين بدلاً عنه ابنه المدعو يهوياكين الذي تعهد بالولاء لبابل. ولكن الملك الجديد الذي ورث عن أبيه الولاء لمصر ما لبث أن تمرد على بابل، فتوجه إليه نبوخذ نصر في سياق حملة جديدة له على سورية الجنوبية. وهنا يقول لنا

---

(٤٤) المصدر نفسه، «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ٢٣، الآية ٢٥.

(٤٥) المصدر نفسه، «سفر الملوك الأول»، الأصحاح ٣، الآية ١٢.

(٤٦) المصدر نفسه، «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ٢٣، الآيات ٣١-٣٥.

محزر سفر الملوك الثاني إن نبوخذ نصر قد حاصر أورشليم وفتحها (حوالي عام ٥٩٧ ق.م.)، وقبض على ملكها وساقه أسيراً إلى بابل، وإنه سبى من أهل أورشليم ١٠,٠٠٠ نسمة، واستولى على كنوز الهيكل وخزائن بيت الملك، ثم عين المدعو صدقيا ملكاً، وهو عم الملك المخلوع<sup>(٤٧)</sup>. أما الحوليات البابلية فتقول في نص مختصر ومجرد من التفاصيل ما يلي: «في شهر كيسليمو من السنة السابعة قاد ملك أكاد جيوشه عبر بلاد حاتي، فحاصر مدينة يهوذا وفتحها في اليوم الثاني من شهر أدارو، فقبض على ملكها وعين عوضاً عنه ملكاً جديداً اختاره، وأخذ منها جزية كبيرة حملها إلى بابل»<sup>(٤٨)</sup>.

لم يأخذ صدقيا عبرة كافية من حملة نبوخذ نصر على أورشليم وما نتج عنها، فما إن غابت جيوش آشور عن المنطقة حتى راح يبعث الرسل إلى ملوك فينيقيا وشرقي الأردن، في محاولة لخلق تحالف جديد. ويبدو أن ملوك أدوم ومؤاب وعمون وصيدون وصور، أو مندوبين عنهم، قد اجتمعوا في أورشليم بدعوة من الملك صدقيا، على ما نفهم من نص سفر إشعيا الأصحاح ٢٧، الآية ٣. ومثل هذه الاتصالات كانت تجري بتشجيع من مصر. فبعد حملة نبوخذ نصر الأخيرة على أورشليم، قام الفرعون بسامتيك بجولة عسكرية سلمية زار خلالها عدداً من الممالك الفلسطينية والفينيقية لكسب ولائها، على ما نعرف الآن من بردية مصرية<sup>(٤٩)</sup>.

جاء رد فعل بابل سريعاً وحاسماً، وراحت مصر أدرج الرياح أمام حملة بابلية جديدة طالت عدداً من الممالك الفلسطينية بينها أورشليم، التي ضرب نبوخذ نصر حولها حصاراً ثم عاد إلى مقر قيادته في ربله لإدارة حملاته التأديبية الأخرى. بعد عامين من الحصار، فتح الجيش الكلداني المدينة ودمرها تدميراً كاملاً وأحرقها بالنار وساق أهلها مسبيين إلى بابل، ولم يبق في الأرض سوى فقراء الفلاحين<sup>(٥٠)</sup>. أما الملك صدقيا فقد سيق إلى نبوخذ نصر في ربله حيث امر بقتل أفراد عائلته أمامه، ثم سمل عينيه وأرسله أسيراً إلى بابل.

(٤٧) المصدر نفسه، «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ٢٤، الآيات ١٠-١٧.

(٤٨) Oppenheim, «Babylonian and Assyrian Historical Texts», p. 564.

(٤٩) Siegfried H. Horn, «The Divided Monarchy», in: Hershel, ed., *Ancient Israel: A Short History from Abraham to the Roman Destruction of the Temple*, p. 147.

(٥٠) الكتاب المقدس، «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ٢٥.

وهكذا وفي عام ٥٨٧ ق.م. زالت مملكة يهوذا إلى الأبد عن الخارطة السياسية لمنطقة الشرق القديم، وتحولت إلى ولاية بابلية فقيرة ومنطقة ريفية متخلفة. ولمدة ثلاثة قرون قادمة تغيب أخبار أورشليم في الظلام، ولا يتوفر لدينا أي نص غير توراتي يذكرها أو يهتم بما كان يجري في مناطق الهضاب الفلسطينية بعامة.

لا يتوفر لدينا نص بابلي يصف الحملة الأخيرة على أورشليم وتدميرها، إلا أن التنقيبات الأثرية كشفت عن آثار دمار وحرائق في موقع أورشليم ترجع إلى بدايات القرن السادس ق.م.، كما تظهر آثار الدمار في العديد من مواقع يهوذا الرئيسية، وانقطاع في الحياة السكنية دام في بعضها قرابة قرن ونصف<sup>(٥١)</sup>.

من هذا العرض المكثف للحياة السياسية في أورشليم، نلاحظ أن المحرر التوراتي، على الرغم من جهله الواضح بما كان يجري على الساحة الإقليمية والدولية خلال الفترة التي عاشتها مملكة يهوذا، قد قدم لنا عدداً من الأخبار التي تقاطعت في عمومياتها، وأحياناً قليلة في تفاصيلها، مع المصادر الخارجية، وذلك ابتداءً من عصر الملك آحاز في نهاية القرن الثامن ق.م. وحتى أواخر القرن السابع ومطلع السادس ق.م. والسبب في ذلك راجع في رأينا إلى انتشار الكتابة للمرة الأولى في الهضاب الجنوبية، ونشوء شريحة بيروقراطية في أورشليم أخذت تدون أخبار الملوك في حوليات منظمة على طريقة حوليات ملوك السامرة الأقدم، وحوليات ملوك آشور وملوك المدن الفينيقية. وقد أشار المحررون التوراتيون إلى نوعين من هذه الحوليات، الأول خاص بملوك السامرة ودعوه بأخبار الأيام لملوك إسرائيل، والثاني خاص بملوك أورشليم ودعوه بأخبار الأيام لملوك يهوذا.

وعلى الرغم من أن بعض الباحثين المحدثين يشكك في وجود هذين المصدرين اللذين يدعي المحررون التوراتيون الاعتماد عليهما، إلا أنني لا أجد مبرراً لمثل هذا الشك، ولا أجد ما يمنع أن يكون ملوك السامرة وأورشليم قد أمروا بتدوين أخبارهم في سجلات كهذه متأثرين بجيرانهم الفينيقيين بالدرجة الأولى، والذين سبقوهم إليها. ولكنني أشكك بأن هذين المصدرين القديمين قد

---

Kenyon, *Digging Up Jerusalem*, pp. 166-172, and Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, pp. 294-295.

وصلا بنصهما الأصلي إلى المحررين التوراتيين، بل إن نتفاً منهما قد وصلت إليهم منسوخة مراراً عن النص الأصلي. ولكن حتى في هذه الحالة، فإن المحرر التوراتي كان انتقائياً في اختيار أخباره من هذه الشذرات، إضافة إلى تحويره لما اختاره لكي يتلاءم مع المنظور الإيديولوجي لكهنة أورشليم خلال العصر الفارسي (فترة ما بعد السبي)، والذين كانوا يعكفون على صياغة قصة أصول لمجتمع مقاطعة أورشليم، وللمعتقد الديني التوراتي الذي كان يتشكل للمرة الأولى في تلك المقاطعة الصغيرة التي أطلق عليها الفرس اسم مقاطعة «يهود»، انطلاقاً من الاسم القديم يهوذا.

يتجلى هذا التحوير بشكل رئيسي في المسائل اللاهوتية.

## - ٦ -

حتى وقت قريب كان الباحثون يعتقدون بصحة وصف المحرر التوراتي للحياة الدينية في أورشليم ومملكة يهوذا. فهو يقول لنا بأن أهل يهوذا كانوا على المعتقد الأرثوذكسي كما رسمته الأسفار الخمسة، وأنهم ما كانوا يزيغون عنه إلا ليعودوا إليه طالبين الصفح والغفران من إله إسرائيل. غير أن التنقيبات التي جرت خلال العقدين الأخيرين في المناطق الهضبية الفلسطينية أمدتنا بفيض من المعلومات الأركيولوجية التي تؤكد أن أهل أورشليم وبقية يهوذا، شأنهم في ذلك شأن أهل السامرة، لم يعرفوا شيئاً عن الأسفار الخمسة، ولم يسمعوها بالوحي الذي نزل على موسى في جبل سيناء، ولم يكونوا على المعتقد التوراتي الذي تمت صياغته بعد زوال أورشليم ومملكته بوقت طويل. وفي الحقيقة فإننا لا نملك شاهداً أو نقشاً كتابياً واحداً يدل على أن أهل يهوذا قد عرفوا مثل هذا المعتقد.

إنني، كمؤرخ أديان، لا أستطيع أن أتقصي المعتقد الديني لثقافة ما، منقطعة عنا زمنياً، إذا لم يترك لنا أهل تلك الثقافة مخلفات تدل على معتقداتهم وطقوسهم، وذلك مثل مراكز العبادة وصور الآلهة والأدوات الطقسية، وما إليها. وإذا تم دعم هذه المخلفات المادية بالوثائق الكتابية التي تنتمي إلى الفترة نفسها التي جاءت منها المخلفات المادية، تجمعت لدى مؤرخ الأديان كل البيانات المباشرة التي تعينه على رسم صورة عامة عن ذلك المعتقد. وفي الحقيقة فإن كل ما تركه لنا أهل يهوذا من بيانات مباشرة على معتقداتهم، يقول لنا بأن ديانة يهوذا كانت على النطاق الرسمي والشعبي

استمراراً طبيعياً لديانة كنعان في عصر الحديد الأول وما سبقه، شأنها في ذلك شأن ديانة السامرة. فالآلهة التي عبدت هنا كانت آلهة كنعانية تقليدية، وكل ما تم الكشف عنه من مراكز دينية صغيرة أم كبيرة، كان مكرساً لعبادات الخصب المتأصلة هنا منذ أقدم العصور. أما الإله يهوه الذي اختاره كهنة أورشليم في فترة ما بعد السبي ليعبدوه وحده، فلم يكن في عصر مملكة يهوذا إلا واحداً من آلهة فلسطين القديمة، وعضواً رئيسياً في مجمع آلهة موسع يضم العديد من الآلهة والآلهات. كما كان زوجاً للإلهة عشيرة المعروفة لدينا جيداً من النصوص الكنعانية وخصوصاً نصوص أوغاريت.

إن أول ما يطالعنا في المشهد الديني الفلسطيني، هو آلاف التماثيل الأنثوية الصغيرة التي اكتفى الفنان فيها بإظهار الرأس والجذع مع النهدين العاريين، وتدعى لدى علماء الآثار بالدمى الجذعية (Pillar Figurines). ولقد وجدت هذه التماثيل في كل موقع تقريباً جرى التنقيب فيه، سواء في المراكز الدينية أم في بيوت الناس العاديين. وفي أورشليم وبقية مواقع يهوذا بلغ عدد القطع المكتشفة منها ما يربو على ثلاثة آلاف قطعة حتى الآن، وجميعها تعود إلى عصر مملكة يهوذا، فيما بين القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد. مما لاشك فيه أن هذه الدمى الجذعية تمثل الإلهة عشيرة، وكانت تستخدم في طقوس خاصة تهدف إلى استثارة قوى الخصب في الطبيعة، وهي القوى التي تسيطر عليها عشيرة. وقد قاد اكتشاف المزيد من هذه اللقى الأثرية علماء الآثار المحافظون (الذين كانوا حتى وقت قريب يروجون لموقف محوري التوراة من مسألة ديانة أهل يهوذا) إلى إعادة النظر في هذه المسألة وأخذوا عبادة الإلهة عشيرة بجدية أكثر من الماضي. يقول وليم ديفر زعيم الاتجاه المحافظ في علم آثار فلسطين ما يلي: «إننا لا نعرف بالضبط ما الذي كان عليه معتقد الإله يهوه بالنسبة إلى الإسرائيليين العادي. وعلى الرغم من أن النص التوراتي يقول لنا بأن معظم الإسرائيليين كانوا يعبدون يهوه وحده، إلا أننا نعرف الآن عدم صحة ذلك... إن مكتشفات الخمس عشرة سنة الأخيرة قد أعطتنا الكثير من المعلومات عن عبادة الإسرائيليين القدماء. ويبدو أننا يجب أن نأخذ عبادة الإلهة عشيرة بجدية أكثر من الماضي»<sup>(٥٢)</sup>.

(٥٢) انظر المقابلة مع وليم ديفر في: *Biblical Archaeology Review* (September-October: ١٩٩٦)، pp. 36-37.

لم يذكر لنا محررو التوراة شيئاً عن هذه التماثيل ولا هم أطلقوا عليها اسماً معيناً، ولكنهم وصفوا لنا عبادة الإلهة عشيرة التي كانت حاضرة بين أهل السامرة ويهوذا من خلال ثلاثة تجسيدات، سواء في المصلى العائلي أم في المراكز الدينية الكبرى:

١ - في التجسيد الأول كانت الإلهة عشيرة حاضرة من خلال صورها وتماثيلها المنصوبة في المعابد والمنازل. ولقد صنعت أم الملك آسا ملك أورشليم تماثلاً لعشيرة نصبته في محرابها المنزلي<sup>(٥٣)</sup>. كما صنع الملك منسي تماثلاً لعشيرة نصبته في هيكل أورشليم<sup>(٥٤)</sup>.

٢ - في التجسيد الثاني كانت عشيرة حاضرة من خلال شجرة خضراء تزرع قرب المذبح، وخصوصاً في المرتفعات التي كانت تقام عندها الطقوس الدينية في الهواء الطلق<sup>(٥٥)</sup>.

٣ - في التجسيد الثالث كانت حاضرة من خلال جذع شجرة مقتطع يُنصب في المعبد قرب المذبح. وقد ذكرت عشيرة كجذع شجرة مقتطع في ثمانية عشر موضعاً متفرقاً من الكتاب، وجمع الاسم على صيغة عشيريم<sup>(٥٦)</sup>.

وقد صار من المؤكد لنا الآن، أن الإلهة عشيرة كانت في عقيدة أهل يهوذا زوجة للإله الفلسطيني القديم يهوه، والذي كان على ما يبدو المعبود الرئيسي لأهالي السامرة ويهوذا في آن معاً. هذا ما تقوله لنا النقوش الكتابية القليلة التي تذكر الإله يهوه، والتي عثر عليها في بعض مواقع المملكة. ففي موقع خربة الكوم، على مسافة قليلة إلى الشرق من حبرون (الخليل)، تم مؤخراً اكتشاف قبر على شكل غرفة مبنية بالحجر نُقشت على جداره الكتابة التالية: «تحل عليك بركة الإله يهوه وعشيرته». وفي موقع

= وقد كان رفائيل باتيه أول من أشار إلى صلة هذه الدمى الجذعية بالإلهة عشيرة، انظر: Raphael Patai, *The Hebrew Goddess*, Jewish Folklore and Anthropology, 3<sup>rd</sup> enl. ed. (Detroit, MI: Wayne State University Press, 1990).

(٥٣) الكتاب المقدس، «سفر الملوك الأول»، الأصحاح ١٥، الآية ١٣.

(٥٤) المصدر نفسه، «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ٢١، الآية ٧.

(٥٥) المصدر نفسه: «سفر التثنية»، الأصحاح ١٦، الآية ٢١، و«سفر القضاة»، الأصحاح ٦،

الآية ٢٥.

(٥٦) في الترجمات العربية للتوراة عمد المترجمون إلى استخدام كلمة سارية في ترجمتهم لكلمة عشيرة، وجمعوها على صيغة سوارى.

عجروود (Kuntillet Ajrood) في شمالي سيناء تم اكتشاف محطة قوافل تجارية وبها معبد صغير وجدت فيه جرار فخارية عليها نقوش تذكر أسماء الآلهة إيل وبعل ويهوه. كما ورد في بعضها ذكر يهوه وزوجته عشيرة حيث نقراً: «لتحل عليك بركة يهوه إله السامرة وعشيرته». وأيضاً: «لتحل عليك بركة يهوه إله تيمن<sup>(٥٧)</sup> وعشيرته». وأيضاً: «لتحل عليك بركة يهوه وعشيرته. ليباركك يهوه ويحفظك ويكون إلى جانبك». وقد تم إرجاع تاريخ هذه النقوش إلى القرن الثامن قبل الميلاد<sup>(٥٨)</sup>.

وتحت النقش الذي يذكر إله السامرة، هنالك رسم يصور ثلاث شخصيات (انظر الشكل رقم (٦-٢))، رجلان في المقدمة بقضيبين ذكريين ضخمين، أحدهما ولا شك يهوه، لأن السطر الثاني من النقش يتداخل مع قبعة الرأس التي تتخذ شكل زهرة لوتس. في المشهد الخلفي هنالك امرأة جالسة على كرسي تعزف على قيثارة هي ولا شك الإلهة عشيرة، لأن الجهة الخلفية من الجرة تحتوي على رسم يصور شجرة يحملها أسد، وعن يمين ويسار الشجرة زوجان من الماعز يقصدانها لقضم أوراقها. وهذا التكوين التشكيلي النمطي معروف في جميع أنحاء الشرق القديم، وهو يرمز إلى إلهة الخصب المؤنثة عشتار أو عنات أو عشيرة.

ولدينا عدد من النصوص المهمة تركتها جالية يهودانية (نسبة إلى يهوذا) في جزيرة القيلة بمصر العليا. فقد عمل رجال هذه الجالية كمترتبة في الجيش المصري واستقروا في الجزيرة منذ مطلع القرن السادس قبل الميلاد، أي عقب التدمير البابلي لأورشليم. وخلفوا أرشيفاً مدنياً وإدارياً باللغة الآرامية على أوراق البردي، يتألف من صكوك زواج ومعاملات مدنية وتجارية ومراسلات يعود تاريخها إلى القرن الخامس قبل الميلاد. لقد صرنا نعرف الآن، وبعد اكتشاف

---

(٥٧) يدل الاسم تيمن في التوراة على المناطق الصحراوية الواقعة إلى الجنوب من بئر السبع بشكل عام.

(٥٨) بخصوص هذه النقوش والجدال الدائر حولها، انظر: Z. Meshel, «Did Yahweh Have a Consort?», *Biblical Archaeology Review* (March-April 1979); A. Lemaire, «Who or What Was Yahweh's Asherah?», *Biblical Archaeology Review* (November-December 1984); R. Hestrin, «Understanding Asherah?», *Biblical Archaeology Review* (September-October 1991); J. G. Taylor, «Was Yahweh Worshipped as the Sun?», *Biblical Archaeology Review* (May-June 1994); E. Stern, «Pagan Yahwism?», *Biblical Archaeology Review* (May-June 2001), and U. Anver, «Sacred Stones in the Dessert?», *Biblical Archaeology Review* (May-June 2001).



هذه الوثائق وترجمتها ونشرها، أن هذه الفئة المعزولة من أجل يهوذا قد حافظت على المعتقدات الدينية التي جاءت بها من الوطن الأم في آخر عصر المملكة، وأن عباداتهم كانت تدور حول عدد من الآلهة الكنعانية التقليدية إلى جانب الإله الفلسطيني القديم يهوه (ويرد هنا بصيغة ياهو) الذي كان على ما يبدو رئيساً لمجمع آلهة الجزيرة، وإلى جانبه الإلهة الكنعانية الشهيرة عناة المعروفة لنا جيداً من النصوص الأوغاريتية، وتدعى هنا عناة - ياهو. ويبدو أن عناة جزيرة الفيلة قد حلت محل عشيرة كزوجة ليهوه. كما نعرف من وثائق الأرشيف أن معبدتين رئيسيتين قد قاما في الجزيرة؛ واحد للإله ياهو والآخر للإله المصري خنوب، وكان اسما هذين الإلهين يردان في معرض استجلاب البركات، على ما نقرأ في رسالة يقول صاحبها: «إلى سيدي ميكا - ياهو، من خادمك جيديل. أتمنى لك السعادة والهناء وأدعو أن تحل عليك بركة الإلهين ياهو وخنوب». ولكن معبد ياهو قد تهدم على ما نفهم من مراسلات جرت بين رئيس الجالية في الجزيرة المدعو يدونيا من جهة، وكل من حاكم مقاطعة أورشليم (التي صارت تدعى يهود خلال العصر الفارسي) وحاكم مقاطعة السامرة. وكان رئيس الجالية اليهودانية يطلب عونهما في عملية إعادة البناء على غرار ما تم بخصوص معبد أورشليم، ولم يتردد الحاكمان على ما نفهم من رسائلهما الجوابية في تقديم كل عون ممكن<sup>(٥٩)</sup>.

إن ما توصلنا إليه دراسة أرشيف جزيرة الفيلة، هو أن بقية سبي يهوذا التي رجعت من بابل وأعاد بناء هيكل أورشليم، كانت ما تزال على الدين الفلسطيني التقليدي لمملكة يهوذا البائدة، وأن عبادة يهوه التوراتي وحده لم تكن قد تأصلت خلال القرن الخامس قبل الميلاد. فأهل جزيرة الفيلة لم يجدوا غضاضة في مطابقة معتقدتهم الديني التعددي مع معتقد أخوتهم في الوطن الأم، ولا هؤلاء وجدوا غضاضة في المساعدة على بناء معبد ياهو، الذي لم يكن سوى واحد من عدة آلهة عبدها أهل الجزيرة.

وتؤيد الشواهد الأركيولوجية ما أوصلتنا إليه الشواهد النصية بخصوص المعتقد التعددي لأهل يهوذا. ذلك أن كل المراكز الدينية التي تم اكتشافها حتى

---

(٥٩) بخصوص نصوص جزيرة الفيلة، انظر: H. L. Ginsberg, «Aramaic Letters», in: Pritchard, ed., *The Ancient Near East; Supplementary Texts and Pictures Relating to the Old Testament*, pp. 490-494.

الآن تشير إلى استمرارية دينية غير منقطعة مع عصر الحديد الأول وما سبقه، وجميعها مكرس للآلهة الكنعانية التقليدية. بعض هذه المراكز قد تم اكتشافه في المناطق الجنوبية بين موقع أرد وموقع بئر السبع. إلا أن أهم وأخطر مركز ديني من فترة مملكة يهوذا قد تم اكتشافه في أورشليم ذاتها خلال حملة كاثلين كينيون (١٩٦٠-١٩٦٧)، وأرجعت المنقبة تاريخه إلى أواخر القرن الثامن قبل الميلاد. يقع المعبد على مسافة ٣٠٠ م تقريباً من الجدار الجنوبي لهيكل أورشليم المفترض، ويلاصق سور المدينة البيوسية الشرقي من خارجه. إن معالم المعبد الباقية تؤيد هويته الكنعانية وخصوصاً عمودَي الماصبيوت المنصوبين في قدس الأقداس، رمز ألوهة الخصب الكنعانية منذ أقدم الأزمان. وهناك كهف صغير مخصص لحزن التقدّمات النذرية التي لا توضع عادة في الاستخدام مرة أخرى. بين هذه التقدّمات حوالي ٤٠٠ دمية فخارية معظمها من نوع التماثيل الجذعية التي تجسد الإلهة عشيرة. وهناك عدد أقل من التمثيلات الحيوانية معظمها لخيول تحمل على جبهتها قرص الشمس، الأمر الذي يجعل صلة بينها وبين خيول الشمس المندورة في هيكل أورشليم<sup>(٦٠)</sup>. ويعتقد بعض الباحثين أن أهل يهوذا كانوا يرون في قرص الشمس رمزاً للإله الكنعاني يهوه<sup>(٦١)</sup>.

بعيداً عن هذه المراكز الدينية في حواضر يهوذا، تنوعت شعائر أهل الريف، حيث كانت النذر والقرايين تقدم في المصلى العائلي أو المذابح المبنية في الهواء الطلق أو عند قبور الأسلاف. إن اللقى الأثرية ذات الطابع الديني من ريف يهوذا، مثل الدمى الطينية العشثارية ومذابح البخور وأوعية الغسل ونُصب التقدّمات، تشهد على أن الممارسات الدينية في يهوذا كانت متنوّعة إلى حد بعيد، وغير منمّطة جغرافياً، ولا تقتصر على عبادة مركزية واحدة في هيكل أورشليم الذي لا نملك عنه أي دليل أثري حتى الآن. كما أن وجود المقامات الدينية الخلوية المعروفة في التوراة باسم المرتفعات، وغيرها من مظاهر عبادة الأسلاف والآلهة العائلية، في كل مكان من يهوذا عصر المملكة، يدل على أن هذه المظاهر ليست انحرافاً طارئاً عن الدين القويم التوراتي، بل هي استمرار لتقاليد أصلية ومعركة في القدم لسكان المناطق الهضبية الفلسطينية<sup>(٦٢)</sup>.

(٦٠) الكتاب المقدس، «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ٢٣، الآية ١١، و Kenyon, *Archaeology in the Holy Land*, pp. 133-143.

(٦١) Taylor, «Was Yahweh Worshipped as the Sun».

(٦٢) Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, pp. 241-242.

السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو : هل كان لأورشليم معبد كبير يشبه المعبد الموصوف في سفر الملوك الأول ؟ وهل كان يقوم في المنطقة المدعوة اليوم بجبل الهيكل ؟ في الحقيقة لا يتوفر لدينا حتى الآن دليل أركيولوجي واحد يدل على ان مثل هذا المعبد قد قام في عصر مملكة يهوذا ولا قبلها، وكل الآثار غير الإسلامية المتبقية على جبل الهيكل هي من بقايا هيكل الملك هيرود، الذي بني في أواخر القرن الأول قبل الميلاد. لقد صار في حكم المؤكد لدينا الآن أن الهيكل الموصوف في سفر الملوك الأول والمعزو بناؤه للملك سليمان، هو من ابتكار خيال المحرر التوراتي، لأن أورشليم في القرن العاشر ق. م. لم تكن مدينة حية ومسكونة. كما أنه من شبه المؤكد أن مثل هذا الهيكل لم يبن في القرن التاسع ق. م.، لأن أورشليم لم تكن في ذلك الوقت سوى مركز إداري صغير، ولم يكن أمراؤها قد حققوا درجة من الغنى، أو درجة من السلطة المركزية، تساعدهم على القيام بمشاريع عمرانية ضخمة. فهل بني الهيكل في زمن ما من الفترة الانتقالية من القرن الثامن إلى القرن السابع ق. م.، وهي الفترة التي شهدت تحول أورشليم إلى عاصمة إقليمية ذات شأن ؟

على الرغم من أن الشواهد الأركيولوجية معدومة تماماً على وجود هيكل أورشليم خلال عصر مملكة يهوذا، إلا أننا لا نستطيع أن ننفي تماماً وجوده اعتماداً على الشواهد السلبية فقط، لأن عاصمة إقليمية كبيرة مثل أورشليم في القرن السابع ق. م.، كانت بحاجة إلى مثل الهيكل الموصوف في سفر الملوك الأول والمعزو للملك سليمان، وكان ملوكها قادرين على تمويل مثل هذا المشروع الكبير. من هنا فإنني أرجح أن هيكل أورشليم قد بني على مراحل خلال الفترة الواقعة بين حكم الملك آحاز في أواخر القرن الثامن ق. م.، وحكم الملك منسي الذي استمر حتى أواسط القرن السابع ق. م. فلقد ابتداءً آحاز ببناء معبد متواضع جرى توسيعه بعد ذلك على مرحلتين، الأولى في عهد حزقيا، والثانية في عهد منسي الذي زوده بكل الأبهة والعظمة الموصوفة في سفر الملوك الأول. ولقد سارت عملية توسيع الهيكل مع ازدياد دور أورشليم كمركز إقليمي، وكان على ملوكها أن يحولوها إلى مركز للحياة الدينية لمنطقة يهوذا، بعد أن صارت مركزاً إدارياً وسياسياً واقتصادياً يتحكم بشؤون الهضاب الجنوبية. إلا أن الأمر المؤكد، اعتماداً على ما قدمناه من شواهد أركيولوجية بخصوص ديانة أهل يهوذا خلال عصر المملكة، هو أن هيكل

أورشليم لم يكن مكرساً لعبادة إله التوراة، بل لعبادة يهوه الفلسطيني التقليدي، وأن آلهة أخرى ولا شك كانت تعبد إلى جانبه في ذلك الهيكل. ومن جهة أخرى فإن التنقيبات الأثرية التي جرت في سورية خلال النصف الثاني من القرن العشرين قد حرمت هيكل أورشليم من تفرد وخصوصيته. ذلك أن الوصف التفصيلي الوارد في سفر الملوك الأول لمخطط الهيكل وديكوراته الداخلية والخارجية، يضع أمام أعيننا صورة لمعبد سوري نمطي من النوع الذي يدعو الآثاريون اليوم بالمعبد السوري التناظري، والذي ابتداء بالظهور أولاً في سورية الشمالية منذ مطلع القرن التاسع ق. م. ثم انتقل إلى فلسطين. ولدنا منه حتى الآن حوالي عشرين معبداً، بينها معابد ألالاخ وعين دارا وتل الطعينات وكركميش في الشمال، وحاصور ومجدو وشكيم وبيت شان في الجنوب.

### خلاصة

خلال الجزء الأكبر من تاريخها، كانت أورشليم بلدة ريفية صغيرة ومنعزلة. فهي لم تساهم في بدايات الثقافة الزراعية وحياة الاستقرار في العصر النيوليتي، كما هو حال أريحا، ولم تكن موقعاً ذا أهمية خلال عصر البرونز المبكر مقارنة بالمدن الفلسطينية الأخرى مثل مجدو وحاصور وبيت شان ولخيش. فلقد ظهرت إلى الوجود كبلدة صغيرة مسورة في مطلع عصر البرونز الوسيط (١٩٥٠ - ١٦٠٠ ق.م.) حوالي عام ١٨٠٠ ق.م. تقريباً. ولكن الموقع ما لبث أن هجر تماماً من سكانه بعد أقل من ثلاثة قرون. خلال عصر البرونز الأخير (١٦٠٠ - ١٢٠٠ ق.م.) لا تشير الدلائل الأثرية إلى أن الاستيطان البشري قد عاد إلى الموقع، إذ لا وجود لمخلفات مادية من تلك الفترة، ولا حتى كسرة فخار واحدة أو ما يشبهها من اللقى الصغيرة التي تدل على وجود حياة بشرية نشطة. ويستمر غياب اللقى الأثرية خلال عصر الحديد الأول (١٢٠٠ - ١٠٠٠ ق.م.) ويتعداه إلى مطلع عصر الحديد الثاني في القرن العاشر قبل الميلاد.

في زمن ما خلال الفترة الانتقالية من القرن العاشر إلى القرن التاسع قبل الميلاد، لدينا دلائل على وجود بلدة صغيرة في الموقع تحتوي على تجمع بسيط من الأبنية الإدارية وعدد قليل جداً من السكان. نحو نهايات القرن الثامن ق.م. تتوفر لدينا الدلائل الأثرية على قيام مدينة حقيقية لأول مرة في الموقع. وتشارك الشواهد التاريخية مع الشواهد الأركيولوجية لتدلنا على أن أورشليم قد تحولت إلى مركز إقليمي مهم وعاصمة لمملكة يهوذا الناشئة. فلقد استرعت

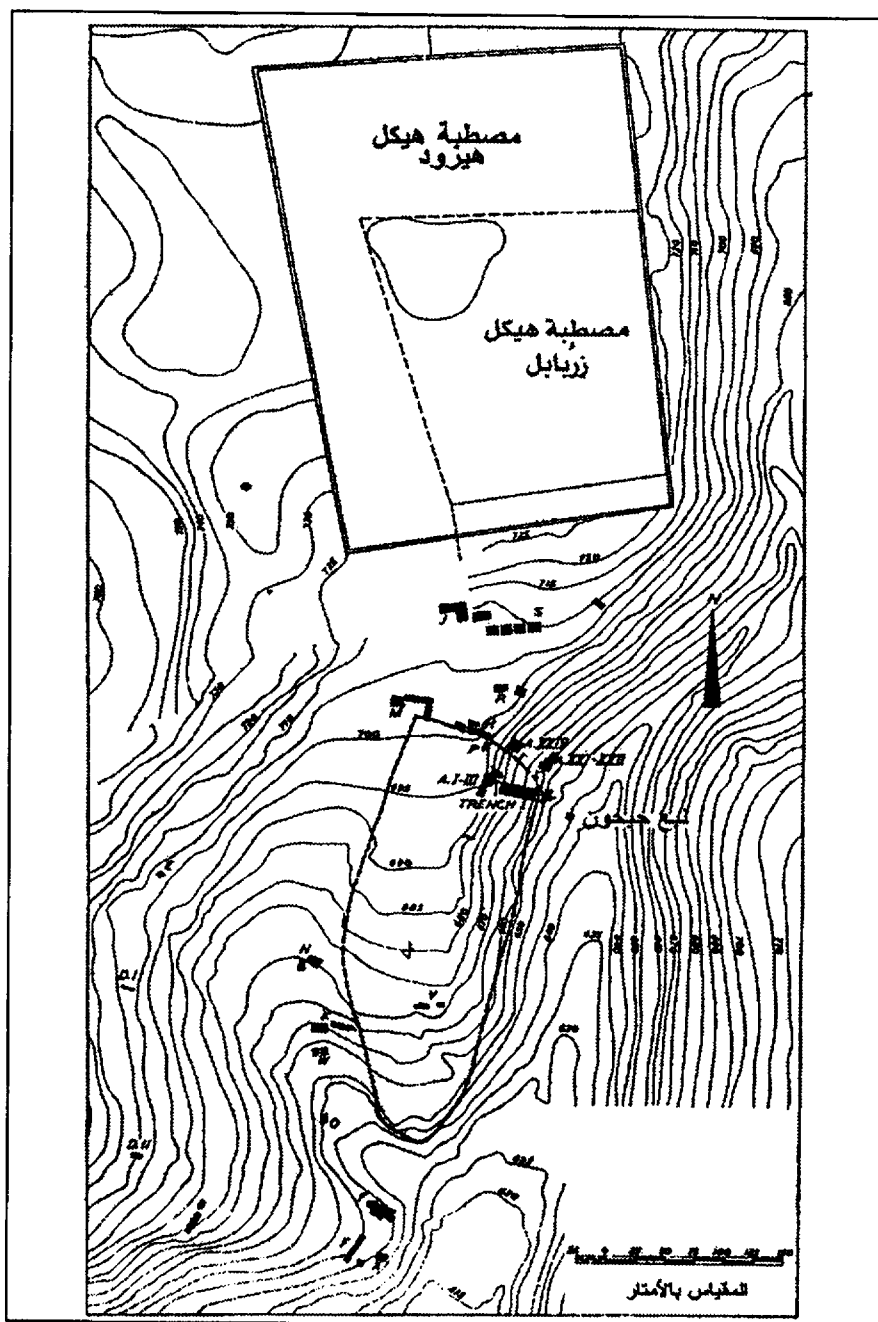
أورشليم اهتمام الفاتح الآشوري بعد أن تجاهلها منذ ابتداء حملاته العسكرية المنظمة على مناطق غربي الفرات، وظهر اسم ملكها آحاز ضمن لائحة الملوك الذين أدوا الجزية لآشور في المنطقة.

وقد ازدهرت يهوذا كمملكة مستقلة قرابة قرن ونصف من الزمان، ووصلت إلى درجة من القوة والثروة تحسد عليها تحت حماية آشور. ولكن الوضع الجديد الذي نجم عن انهيار الإمبراطورية الآشورية قد شجع ملوك يهوذا على التدخل المتزايد في شؤون السياسة الدولية. إلا أن فشل أولئك الملوك في لعبة القوى العظمى التي لم يتقنوها قد قادت المملكة إلى مصيرها المظلم فقد دمر البابليون عاصمتها أورشليم عام ٥٨٧ ق.م.، واختفت يهوذا عن المسرح السياسي إلى الأبد.

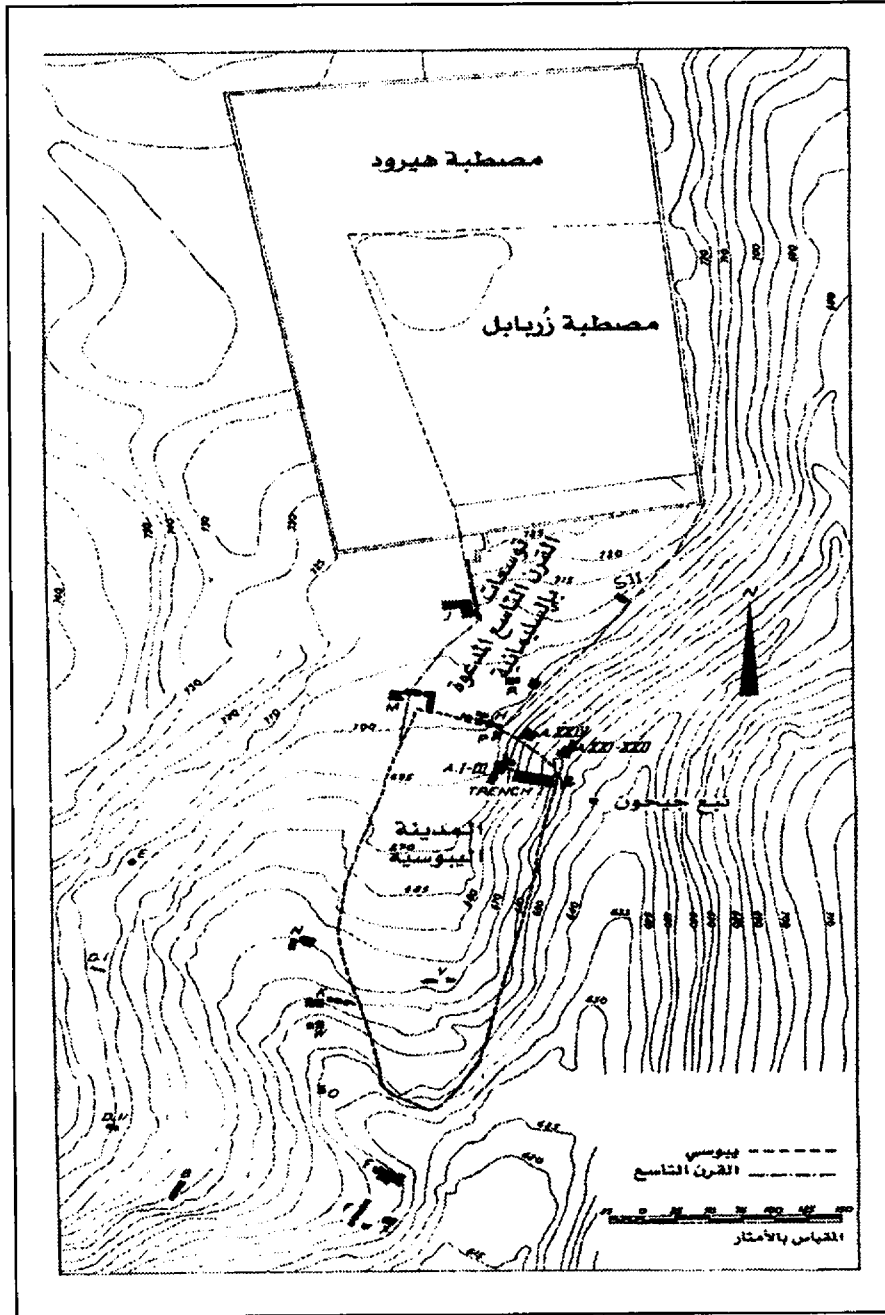
لقد ولدت يهوذا، وعاشت، وانتهت كدولة فلسطينية، كنعانية في تكوينها الإثني والديني. فساكنها الأوائل وفدوا إليها من مناطق فلسطين السهلية ومن المناطق الرعوية الجنوبية والشرقية، عقب فترة الفراغ السكاني الذي حصل بتأثير موجة الجفاف التي شهدتها المنطقة خلال الفترة الانتقالية من عصر البرونز الأخير إلى عصر الحديد. وعلى ما تبينه نتائج المسح الأثري الإقليمي لمرتفعات يهوذا، فإن عملية استقرار السكان الأوائل كانت بطيئة وتدرجية واستغرقت ما ينوف عن القرنين من الزمان، كما أن مخلفاتهم المادية تدل على صلة غير منقطعة بثقافة عصر الحديد الأول وثقافة عصر البرونز الأخير، الأمر الذي ينفي انتماءهم إلى جماعة إثنية واحدة حلت في المنطقة في وقت واحد جالبة ثقافة مغايرة وتقاليد دينية جديدة. وبتعبير آخر، فإن قبيلة يهوذا التوراتية لا وجود لها إلا في خيال المحرر التوراتي.

إن تاريخ مملكة يهوذا، شأنه في ذلك شأن تاريخ مملكة إسرائيل، هو جزء عضوي من تاريخ فلسطين الكبرى، الذي صرنا قادرين على كتابته بشكل مستقل عن الرواية التوراتية. وعلى الرغم من أن المحررين التوراتيين قد صادروا تاريخ هاتين المملكتين لصالح قصة الأصول التي كانوا يصوغونها لمجتمع مقاطعة «يهود» في العصر الفارسي، وقصة أصول أخرى للمعتقد التوراتي الذي كان في طور التشكل خلال الفترة نفسها، إلا أن علم الآثار في بحثه عن إسرائيل التوراتية قد أوصلنا إلى فك الارتباط بين التاريخ الحقيقي لفلسطين والرواية التوراتية التي أخذت مكانها الصحيح بين موروثات الأدب الديني اللاهوتي، وخرجت من دائرة الكتابة التاريخية.

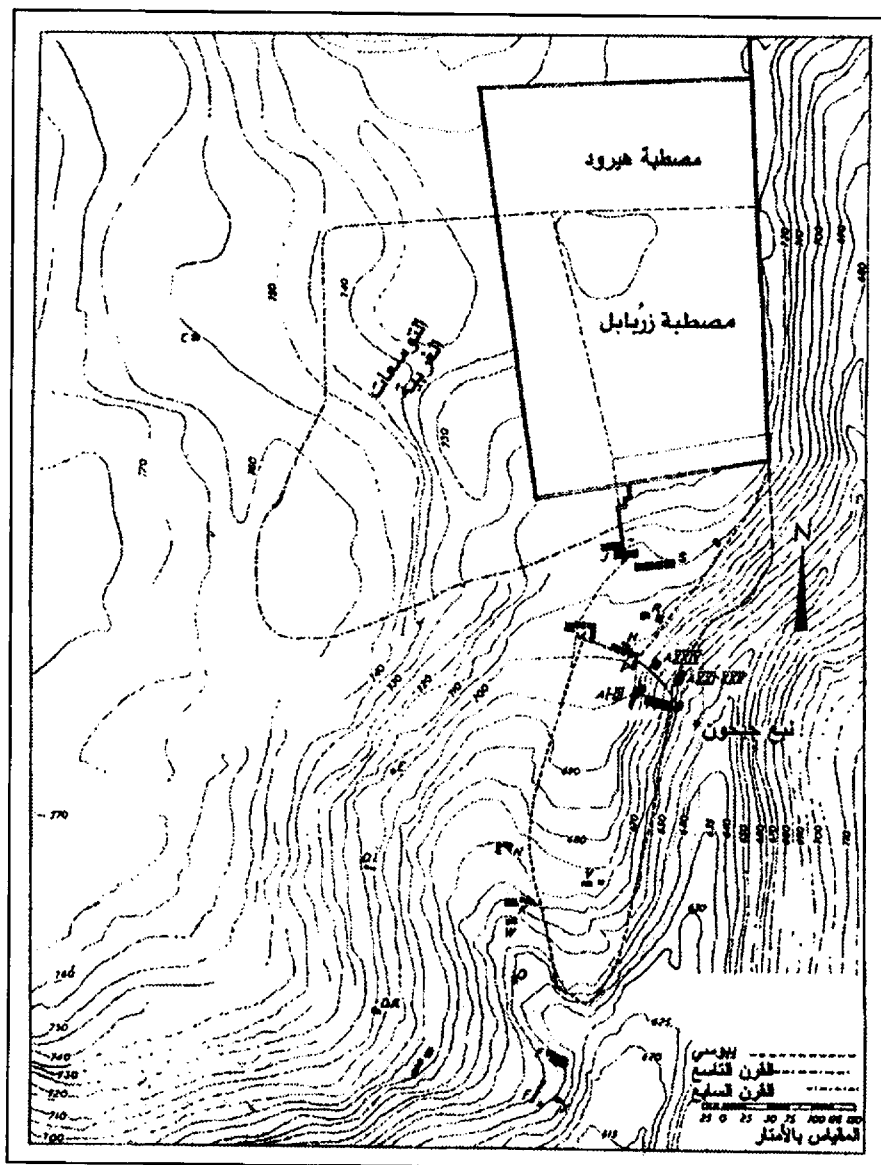
الخريطة رقم (٦ - ١)  
اليوسية: المدعوة بمدينة داود



الخريطة رقم (٢-٦)  
أورشليم القرن التاسع ق. م.، المدعو بالسليمانية

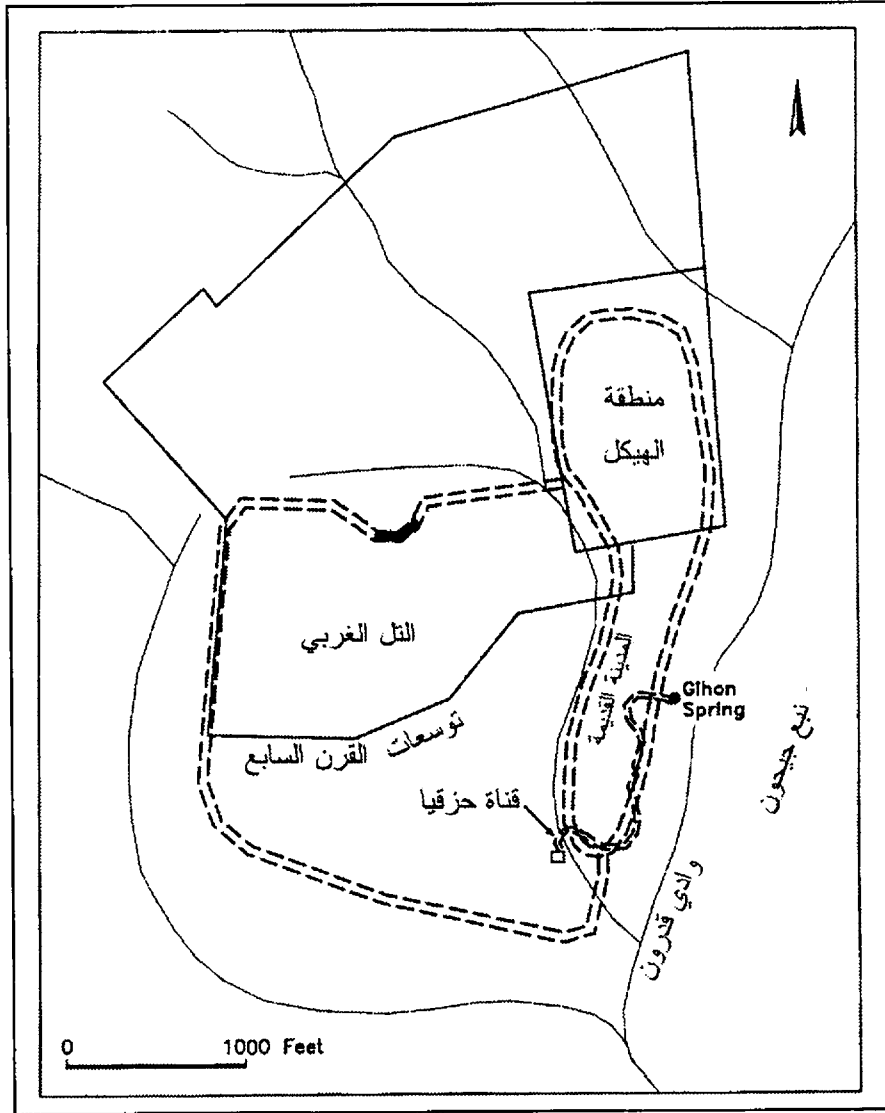


الخريطة رقم (٦-٣) (١)  
أورشليم القرن السابع ق. م. - وفق كينيون

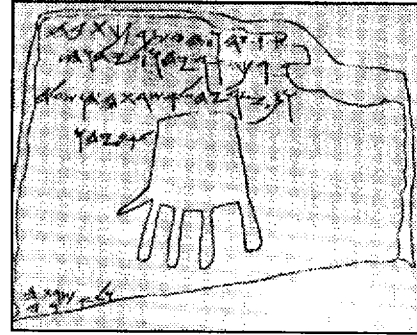
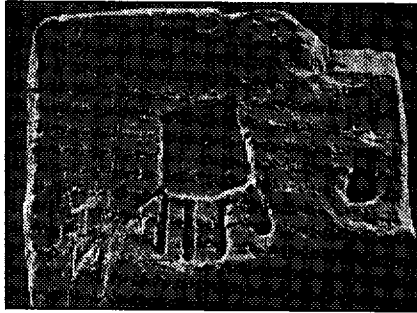




الخريطة رقم (٦ - ٣ (ب))  
أورشليم القرن السابع ق . م . - وفق شيلوه وشتاينر [وآخرون]



الشكل رقم (٦ - ١)  
يهوه وزوجته عشيرة: نقش  
على الحجر من موقع خربة الكوم



الشكل رقم (٦ - ٢)  
يهوه وزوجته عشيرة:  
نقش على الفخار من موقع عجرود





## الفصل السابع

### الجماعات الإثنية في أورشليم

#### ليستر غراب(\*)

هكذا قال السيد الرب لأورشليم: «مخرجك ومولدك من أرض كنعان. أبوك أموري وأمك حثية». هذا المقطع من سفر حزقيال [الأصحاح ١٦، الآية ٣] يشير رمزياً إلى قصة أورشليم. فعبر تاريخها الطويل كانت أورشليم موطناً لكثير من الشعوب والجماعات الإثنية المختلفة، شأنها في ذلك شأن منطقة الجليل التي دعيت بجليل الأمم لكثرة الجماعات الإثنية فيها<sup>(١)</sup>.

هنالك فجوات واسعة في معلوماتنا عن تاريخ أورشليم. من هنا فدراسنا هذه لا يمكن إلا أن تكون جزئية، لأننا سوف نتحدث عما نعرفه من هذا التاريخ فقط لا عما لا نعرف. ومع ذلك فإن ما نعرفه فعلاً لذو أهمية، وهو متصل بمسألة الإثنية ومدينة أورشليم. إن هدفنا هنا هو هدف متواضع قوامه تحقيق ما يوحي به العنوان، أي تفصي الجماعات الإثنية المختلفة التي استوطنت أورشليم. أما الفترة الزمنية التي تغطيها دراستنا هذه فتبدأ من ظهور أقدم المدونات التاريخية التي ورد فيها ذكر المدينة، وصولاً إلى الفترة الرومانية. هنالك مشكلة كبيرة تتعلق بكيفية تعريفنا «للجماعات الإثنية». ولكن في ما يتعلق بأغراض هذه المقالة لا نجد من الضروري الدخول في نقاش مطول حول مسألة التعريف، وذلك لعدة أسباب أهمها إننا لا نملك المعلومات

---

(\*) أستاذ في جامعة هال، دائرة اللاهوت - انكلترا.

(١) الكتاب المقدس، «سفر أشعيا»، الأصحاحان ٨ و ٢٣. ويفضل مصطلح اثني على مصطلح عرقي لترجمة كلمة (Ethnic) نظراً لشبوع المصطلح الأول في العربية الحديثة، ولكون المصطلح الثاني يحمل من الدلالات ما قد يبعدنا على المعنى الأصلي (المترجم).

التي تساعدنا على تحديد «الإثنية» وفقاً لأي معيار حديث في تعريفها<sup>(٢)</sup>. كل ما نستطيع عمله هو تتبع أسماء الشعوب التي ورد ذكرها في المدونات القديمة، وهذا ما سيقصر عليه مجهودنا هنا.

### الإشارات المبكرة إلى أورشليم:

وفقاً لمعرفتنا الراهنة غير المكتملة فإن أبكر المعلومات بشأن أورشليم تأتي من علم الآثار، وهي تستند إلى بقايا أثرية ترجع إلى الألف الرابع ق.م.، أي إلى العصر النحاسي، وهي على شكل حفر مليئة بالردميات. أما بخصوص المعلومات المستمدة من المدونات، فهناك اتفاق بين الباحثين على أن أول ذكر لأورشليم قد ورد في «نصوص اللعنات المصرية». وهي نصوص كانت تنقش على جرار فخارية، ويُذكر فيها أسماء البلدان المعادية وقادتها، ثم تُكسر الجرار بعد ذلك في سياق طقس سحري يهدف إلى جلب الأذى على الأسماء المذكورة. وترجع نصوص اللعنات بتاريخها إلى مطلع الألف الثاني قبل الميلاد (عصر البرونز الوسيط ٢)، وهي الفترة التي شرعت خلالها مصر بمحاولات السيطرة على جنوب سورية، وخصوصاً المنطقة الساحلية الجنوبية وفلسطين، فكانت كل مقاومة لها يجري التعامل معها بالوسائل العسكرية كما بالوسائل السحرية. وهذا ما يفسر لدى الباحثين ظهور اسم أورشليم إلى جانب العديد من أسماء المدن الفلسطينية والفينيقية وأسماء حكامها في نصوص اللعنات.

إن الكلمة التي وجد فيها الباحثون إشارة إلى أورشليم هي «Rw'szmm» الهيروغليفية. فقد قرئت الكلمة على أنها اسم مكان، وجرى الترجيح على أن طريقة لفظها هي الطريقة المصرية للفظ كلمة أورشليم، التي كانت بالنسبة إليهم اسماً أجنبياً لبلد أجنبي يُقرأ على نحو يشبه (أ) رو - شاليموم (U)rushalimum)) وهي قراءة قريبة من قراءة وثائق تل العمارنة اللاحقة للاسم، كما سنبين بعد قليل. ولكن هذه القراءة قد لقيت معارضة من الباحث الإسرائيلي ناداف نعمان (N. Na'aman)<sup>(٣)</sup> الذي يرى أن الشطر الأول من

Mark G. Brett, ed., *Ethnicity and the Bible*, Biblical Interpretation Series; v. 19 (٢) (Leiden; New York: E. J. Brill, 1996), pp. 13-15.

N. Na'aman, «Canaanite Jerusalem and Its Central Hill Country Neighbours in the (٣) Second Millennium B.C.E.», *Ugarit-Forschungen*, vol. 24 (1994), pp. 275-291; esp. pp. 278-279.

الكلمة يجب أن يقرأ روش (rôš) ويعني رأس. أما الشطر الثاني فيقرأ راميم، لتصبح الكلمة روش - راميم (Roshramem). وهذا يعني أن أورشليم لم تذكر في رسائل تل العمارنة، وأنها لم تكن موقعاً مهماً لكي تذكر في النصوص المصرية حينذاك. وهذا أمر لا تؤيده الدلائل الأثرية التي تشير إلى أن أورشليم كانت بلدة مسورة في عصر البرونز الوسيط<sup>(٤)</sup>.

من رسائل تل العمارنة التي تعود إلى أواسط القرن الرابع عشر قبل الميلاد تأتينا أغزر المعلومات بخصوص أورشليم. ففي ذلك الوقت كانت فلسطين واقعة تحت حكم فراعنة المملكة الحديثة، وكان معظم أراضيها واقعاً تحت حكم دويلات المدن الكنعانية التابعة لمصر. خلال حكم الفرعون أمينوفيس (امنحوتب) الرابع، الذي تسمى بأختاتون، كانت عاصمة مصر في موقع تل العمارنة الحديث، وقد هجرت المدينة بعد وفاته. وخلال عمليات التنقيب التي جرت في الموقع في القرن التاسع عشر، تم العثور على الأرشيف الملكي، وفيه نسخ من مراسلات باللغة الأكادية (التي كانت لغة الدبلوماسية في ذلك العصر) جرت بين البلاط المصري والعديد من ملوك الدويلات الفلسطينية. تدعى هذه المراسلات اليوم برسائل تل العمارنة، وهي تعطينا معلومات فريدة عن الأحداث التي كانت تجري في المنطقة خلال تلك الفترة.

كان ملك أورشليم (Urusalim) من بين أولئك الذين كتبوا إلى الفرعون. فهناك ست رسائل صادرة عنه<sup>(٥)</sup>، إضافة إلى رسالتين تشيران إليه<sup>(٦)</sup>. في الرسائل التي سنقتبسها بعد قليل تجري الإشارة إلى رئيس أي من دويلات المدن الفلسطينية بكلمة حزانو، التي تعني الحاكم أو رئيس السلطة الإدارية في المدينة. ولكنه يستخدم هنا للدلالة على الملوك الصغار من حكام دويلات المدن. وقد كان للفرعون مندوب يمثله لدى الحكام المحليين. كان ملك أورشليم يدعى عبدي هبة. ومن الملوك الآخرين نعرف عن شوارداتا ملك

---

M. Steiner, «The Earliest City Wall of Jerusalem,» *Israel Exploration Journal*, (٤) vol. 38 (1988), pp. 203-204.

(٥) اعتمدنا في نص هذه الرسائل على ترجمة (William Moran)، مع الاستغناء عن الحروف

المائلة لتسهيل المتابعة على القارئ. انظر: *The Amarna Letters*, edited and translated by William L. Moran (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1992).

Ibid., letter no. EA 284 and 366.

(٦)

جت، ولا بعايا ملك شكيم. ونعرف من الرسائل أيضاً عن جماعة تدعى «عابيرو» أو «هابيرو»<sup>(٧)</sup>، يتكرر ذكرها مرات عديدة. ويبدو أن الكلمة تعني في الأصل شخصاً يقع خارج النظام الاجتماعي، أو منبوذاً، أو لاجئاً. أما في رسائل تل العمارنة فإن الكلمة تتضمن دائماً معنى مهيناً يوازي «الخارج على القانون» أو «قاطع طريق»، ربما لأن قطع الطريق كان من بين الوسائل القليلة المتاحة لأولئك الخارجين على النظام من أجل حفظ البقاء. الرسائل التي سنوردها في ما يلي هي من ترجمة الباحث موران<sup>(\*)</sup>.

### الرسالة المعروفة بالرمز «EA 285»:

«... والآن، وفي ما يتعلق بي، فإنني أرجو من الملك أن يصغي إلى خادمه عبدي هبة. إذا لم يكن ممكناً الآن تزويدي بالجنود الرماة، فلعل الملك يبعث نائبه ليحضر له الحكام ... وفي ما يتعلق بجنود الحامية التابعين لأدايا، فإن نائب الملك يطلب بيتهم. فلعل الملك يهتم لأمرهم، ولعله يرسل مندوباً على عجل».

### الرسالة المعروفة بالرمز «EA 286»:

«رسالة خادمك عبدي هيبا. أسجد عند قدمي الملك سبع مرات وسبع مرات، أي خطأ اقترفته بحق سيدي الملك؟ إنهم يدينونني أمام سيدي الملك قائلين: «لقد ثار عبدي هيبا على سيده الملك». ولكنني أدرك أنه لا أبي ولا أُمِّي قد وضعاني في هذا المكان وإنما ذراع الملك القوية. لماذا من بين جميع الناس أقترف ذنباً ضد سيدي الملك؟ أقسم بحياة الملك أنني قلت لمندوب سيدي الملك: «لماذا تفضل العابيرو على الحكام؟» لهذا السبب أنا مُدان أمام سيدي الملك، مُدان لأنني أقول: «لقد ضاعت أراضي سيدي الملك». أتمنى على سيدي الملك أن يعلم بأن إنهمامو قد أخذ الحامية التي وضعها هنا سيدي الملك، وصرنا بلا حامية. فلعل سيدي الملك يهتم لأمر أرضه، لعل سيدي يهتم لأمر أرضه. كل أراضي سيدي الملك انشقت، وإيلي ملكو هو السبب في ضياع أراضي الملك. من ناحيتي أنا أقول «سأفد على سيدي الملك، سأزور سيدي الملك»، ولكن الحرب ضدي قاسية وهي تمنعني من التوجه إلى سيدي. أتمنى على الملك أن يستحسن رأيي ويرسل إليّ حامية حتى أتمكن من

Niels Peter Lemche, «Habiru/Hapiru,» in: *The Anchor Bible Dictionary*, editor - in - (٧) chief David Noel Freedman, 6 vols. (New York: Doubleday, 1992), vol. 3, col. 6-10.

(\*) وقد استخدم مترجم هذا الكتاب أيضاً نص أولبرايت لإضاءة بعض غوامض نص موران.

التوجه إلى سيدي وزيارته. أقسم بحياة سيدي الملك. كلما جاء مندوبو الملك كنت أقول لهم: «لقد ضاعت أراضي سيدي الملك»، ولكنهم ما أصغوا إلي، لقد ضاع الحكام ولم يبق لسيدي الملك حاكم موالٍ واحد. لعل الملك يعير مسألة الجنود الرماة اهتمامه ويرسل إلينا عدداً منهم. لم يبق ثمة أراضٍ للملك، فلقد سلبها العابرو كلها. إذا جاءنا الجنود الرماة في هذا العام فإننا سنحفظ أراضي سيدي الملك، وإلا فإن الأراضي سوف تضيع».

#### الرسالة المعروفة بالرمز «EA 287»:

«... أتمنى على سيدي الملك أن يعلم بأن جميع الأراضي تعيش بسلام إلا أنا فأعيش في حرب، فلعل الملك يهتم لأمر أرضه. هذه أراضي جازر (Gazru)، وأشقلون (Asqaluna)، ولخيش (Lakisi)، قد حصلت على الطعام والزيت وكل ما يلزم. أتمنى على سيدي الملك أن يعير اهتمامه لمسألة الجنود الرماة، ليعود الحكام إلى طاعة سيدي الملك. ولكن إذا لم يأت الرماة فلن يكون هنالك للملك أراضٍ ولا حكام. هذه أورشليم، لم يعطني إياها أبي ولا أمي وإنما ذراع الملك القوية. أنظر إلى ما فعله ملكيلو وأبناء لابعايا، لقد أعطوا أراضي الملك للعابرو. تأكد يا سيدي بأنني مستقيم تجاهك. أما بخصوص الكوشيين (= النوبيين) فبمقدور الملك أن يستعلم من مندوبيه عما فعلوا. لقد كان بيتي منيعاً ولكنهم صدعوا سقفه، وكان علي أن أستخدم دعامة للحصول على ستر. فإذا كان الملك عازماً على إرسال قوات إلى أورشليم، فليأت معهم ضابط من أجل الخدمة النظامية الدائمة. لقد غدت الأرض مقفرة بسبب النوبيين، فعسى سيدي الملك أن يؤمن لهم خبزاً وزيتاً وثياباً حتى يأتي بورو المندوب الملكي إلى أراضي أورشليم. لقد غادرنا أدايا مع الحامية التي زودنا بها الملك. لقد قال لي أدايا إنه ماضٍ ولكن علي أن أبقى ولا أترك المكان، لهذا أنا محتاج لأن تزودني بالجنود في هذه السنة ولأن استقبل مندوب الملك أيضاً».

#### الرسالة المعروفة بالرمز «EA 288»:

«... فأنظر إلى ما ارتكبه ضدي من أعمال قذرة. ولكني أقول لسيادتكم بأنني لست حاكماً هنا، ولكنني جندي في خدمة الملك، وصديق له، وقيم على ضرائب أرضه. لا أبي ولا أمي من وضعني في هذا المكان، وإنما ذراع الملك القوية التي جاءت إلى بيت أبي... لقد جاءني شوتا المندوب الملكي



فأسلمته ٢١ فتاة، و ٨٠ أسيراً، هدية لسيدي الملك. أتمنى على الملك أن يهتم بأمر أرضه، لقد ضاعت أراضي الملك، وكل من حولي يهاجمني. إنني أخوض الحرب وصولاً إلى أرض صيرو (Seru) وحتى أرض جنتي كرميل (Gnti kirmil). كل الحكام يعيشون في سلام ولكنني أعيش في حرب. لقد صرت كواحد من العابرو لأنني لا أقدر على زيارة سيدي الملك بسبب الحرب. إنني مثل سفينة في عرض البحر. لقد قهرت ذراع الملك القوية كل المناطق فيما بين نهاري ( = الفرات) وكاسي (= النوبة)، ولكن العابرو قد أخذوا هنا مدن الملك. لقد ضاع الحكام ولم يبق لسيدي واحد منهم. لقد قتل توربازو (Turbazu) على بوابة مدينة صيلو (Silu)، ولكن الملك لم يحرك ساكناً، والعبيد الذين انضموا إلى العابرو قد قتلوا زمريدا (Zimredda) حاكم لخيش، ويبطي هذا (Yabtih Hadda) قد قتل عند بوابة مدينة صيلو، ولكن الملك لم يحرك ساكناً ولم يحاسب أحداً، فعسى الملك أن يهتم بأرضه، ويحرص على إرسال الجنود الرماة إلى أرضه، وإذا لم يحضر الرماة في هذه السنة، فإن كل أراضي الملك آيلة إلى الضياع. ومع ذلك لم يقل أحد لسيدي الملك إن أراضيهم قد ضاعت وحكامهم قد ضاعوا. إذا لم يكن ممكناً إرسال الجنود الرماة هذا العام، فعسى يرسل الملك لي مندوباً يحملني وإخوتي إليه لنموت في جوار الملك مولانا».

#### الرسالة المعروفة بالرمز «EA 289»

«... انظر إلى ملكيلو (Milkilu)، إنه لم ينفص عن أبناء لابعايا وعن أبناء أرساوا (Arsawa) الذين يرغبون في أراضي الملك لأنفسهم. فلماذا لا يستدعي الملك أحداً منهم للمحاسبة؟ أنظر إلى ما فعله ملكيلو، وتاغي (Tagi)، لقد أخذوا رويوتو. أما فيما يتعلق بأورشليم فإذا كانت هذه الأرض أرضاً للملك، فلماذا ليست موضع اهتمامه مثل حزاتو (= غزة)؟ إن جنتي - كرميل تخص تاغي. ومن رجال جنتو (Gintu) هناك حامية في بيت سانو (= بيت شان = بيسان). فهل نفعل مثلما فعل لابعايا عندما أعطى أرض شاكمو (SKMU) للعابرو؟ لقد كتب ملكيلو إلى تاغي وأبناء لا بعايا قائلاً: «كونوا حماية لي، قدموا لرجال كيلتو (= بلدة كيلة) ما يحتاجونه ولننزل أورشليم. لقد أخذ أدايا الحامية التي أرسلتموها بقيادة هايا بن ميار (Miyar)، ووضعها في مكان إقامته في حزاتو، وبعث بعشرين منهم إلى مصر. لعل سيدي الملك يعرف بأنني الآن بدون حامية ملكية. أقسم بحياة سيدي الملك، لقد تركني

المندوب بوعورو (Pu'uru) وهو الآن في حزاتو. فليأخذ سيدي الملك حيطته منه، وعسى الملك أن يرسل لي حامية من خمسين جندياً لحماية الأرض، فكل أراضي الملك قد انشقت عليه، وأن يرسل يهينامو (Ye'eh'enhamu) ليستقضي بشأن أراضي سيدي الملك».

#### الرسالة المعروفة بالرمز «EA 290»

«... أنظر إلى ما فعله ملكيلو وشوارداتو (Šuardatu) بأراضي الملك. لقد دفعوا بقوات من جازرو (جازر) ومن جيمنتو (= جت) ومن كيله، واستولوا على أراضي روبوتو، وصارت أملاك مولاي بيد العابيرو، وهنالك بلدة في أراضي أورشليم اسمها «Bet<sup>d</sup>NIN. URTA» قد التحقت بصف رجال كيلتو. فليصغ مليكي إلى خادمه هيبا، ويرسل قوات تعيد الأراضي المسلوبة إلى مولاي الملك. وإذا لم تنجديني قواتكم فإن أملاك سيدي هنا ستصير كلها بيد العابيرو. لقد تم كل هذا بأوامر من ملكيلو، وشوارداتا وجنتي، فعسى الملك أن يولي عناية لأرضه».

هنالك الكثير مما يمكن قوله بخصوص هذه الرسائل. ولكننا لن نركز إلا على ما يقع ضمن اهتمامنا هنا، فلقد كان عبدي هبة واحداً من ملوك دويلات المدن الكنعانية العديدة. وفي ما أوردناه من رسائله علينا أن ننتبه إلى أنها لا تقدم إلا وجهة نظره هو في الأحداث الجارية. من هنا فإن ادعاءه بالولاء للفرعون وبأنه كان ضحية جيرانه الخونة، ينبغي النظر إليه في ضوء الرسائل الأخرى التي بعث بها جيرانه هؤلاء متهمينه بالخيانة، والتعدي، وعدم الولاء للفرعون. ومنها الرسالة التالية من شوارداتا.

#### الرسالة المعروفة بالرمز «EA 280»

«رسالة من شوارداتا، خادمك، والتراب الذي يدوس عليه قدمك. لقد أذن لي مولاي بشن الحرب على مدينة كيلتو ... فلماذا كتب عبدي هبة إلى رجال كيلتو قائلاً: «خذوا مني فضة واتبعوني»؟ لذلك أرجو من سيدي الملك أن يجري تحقيقاً في الأمر. فإذا وجد أنني قد أخذت ثوراً واحداً أو حماراً منه، فإنه سيكون على حق. علاوة على ذلك فإن لابعايا الذي كان يعتدي على مدننا قد مات، ولكن هنالك لابعايا آخر الآن وهو عبدي هبة الذي يعتدي على مدننا».

كانت شكيم (= نابلس) واحدة من أقوى الممالك الكنعانية في ذلك الوقت، بينما لم تكن أورشليم سوى دويلة صغيرة، وعندما توفي لابعايا حاكم شكيم، حاول عبدي هبة استغلال الفرصة والتوسع غرباً على حساب مملكة جت التي يحكمها شوارداتا. وهذا ما دفع شوارداتا إلى الكتابة إلى الفرعون متذمراً من تحول عبدي هبة إلى لابعايا آخر يرمي بثقله على الجوار. على أنه في مثل تلك الظروف السياسية التي كانت تمر بها المنطقة، والتي تسمح بالمناورات وتبديل الولاءات والتحالفات، فقد كان من الممكن لكل من شوارداتا وعبدي هبة أن تجمعهما قضية واحدة في حالة تعرضهما لتهديد العاييرو، وهذا ما نعرفه من إحدى رسائل شوارداتا.

### الرسالة المعروفة بالرمز «EA 366»

«لعل سيدي الملك يحاط علماً بأنني قد ضربت بقوة قوات العاييرو التي هاجمت الأراضي التي أعطاني إياها مولاي الملك. ولعله يحاط علماً أيضاً بأن إخواني تخلوا عني جميعاً إلا عبدي هبة الذي خاض معي الحرب ضد العاييرو. كما ذهب لنجدتي أيضاً كل من سوراتا حاكم عكا وإنداروتا حاكم أكشف (Akšapa) وأرسلوا لي ٥٠ عربة، وهما الآن إلى جانبي في الحرب».

لا نعرف ما الذي حصل في النهاية لعبدي هبة، ولكننا نعرف أن أورشليم قد ظهرت لأول مرة في التاريخ المدون خلال عهده. والاسم عبدي هبة يعني عبد الإلهة هبة، وهي إلهة حورية. ومع ذلك فقد كان عبدي هبة على ما يبدو مواطناً كنعانياً، دون أن يكون لدينا معلومات أخرى بخصوصه<sup>(٨)</sup>. وكما سنلاحظ في القسم التالي من هذه الدراسة، فإن المرويات اللاحقة تتحدث عن قبائل كنعانية متنوعة. وسناقش في حينه إلى أي مدى تعكس تلك المرويات واقع الحال. ولكننا نستبق القول بأن منطقة بحجم كنعان كانت تضم العديد من الجماعات المحلية.

### المرويات التوراتية:

يحتوي كتاب التوراة العبرانية (العهد القديم) على العديد من المرويات

---

Na'aman, «Canaanite Jerusalem and Its Central Hill Country Neighbours in the (٨) Second Millennium B. C. E.» pp. 288-289.

التي كانت موضع جدال أكاديمي بخصوص أصولها وقيمتها، وذلك لقرنين ماضيين أو أكثر. هنالك رأي تبناه معظم الباحثين مفاده أن الأسفار الخمسة الأولى من الكتاب (المدعوة بأسفار موسى) قد تشكلت من أربعة مصادر أساسية، وذلك خلال الفترة الممتدة من القرن الثامن إلى القرن الخامس قبل الميلاد. وقد تم جمع هذه المصادر الأربعة في نص توفيقى واحد من قبل المحررين التوراتيين في القرن الخامس قبل الميلاد. أما بخصوص ما يدعى بالتاريخ التثنوي (نسبة إلى سفر التثنية، آخر الأسفار الخمسة) الذي يمتد من سفر يشوع إلى سفر الملوك الثاني، فإن الرأي السائد بشأنه هو أنه يحتوي على مرويّات مختلفة بعضها قديم وبعضها متأخر، إلا أن القسم الأكبر منه قد صيغ من قبل المحررين المتأخرين (= التثنويين أو المدرسة التثنوية). هذا وعلى الرغم من الجدل الذي قام بخصوص هذه المسألة<sup>(٩)</sup>، والآراء المتعارضة والمتصادمة أحياناً، فإن هذا الفهم الذي قدمناه هنا مازال سائداً في الحلقات الأكاديمية.

إذا كان هذا التحليل صحيحاً، فإن الأسفار التوراتية من التكوين إلى الملوك الثاني، تحتوي على مرويّات يتراوح زمن تأليفها من القرن التاسع قبل الميلاد، إلى فترة السبي في القرن السادس قبل الميلاد، وربما إلى ما بعد ذلك في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد. قد تقدم المرويّات المبكرة لنا لمحات عما كان يجري في زمنها، إلا أن قسماً لا بأس به من النص قد دون خلال العصر الفارسي (٥٣٩ - ٣٣٣ ق.م.)، أي بعد وقت طويل من الأحداث التي يقص عنها المحرر التوراتي. بإمكاننا القيام بعملية تصنيف لإفادات النصوص، ولكن ذلك لن يقدم لنا فائدة كبيرة، كما سنبين لاحقاً. ولكن فيما يخص موضوع بحثنا هنا فإن المرويّات المتنوعة في النص تشير إلى أن جماعات مختلفة (سواء أكانت قبائل، أم جماعات إثنية، أو كما يرغب المرء في وصفها) قد سكنت أورشليم خلال ثلاثة آلاف عام، أي منذ أن بدأت المعلومات تتوافر لدينا بخصوص المدينة<sup>(١٠)</sup>.

---

(٩) انظر: R. N. Whybray, *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study*, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series; v. 53 (Sheffield: JSOT Press, 1987).

(١٠) الكتاب المقدس، «سفر التكوين»، الأصحاح ١٤، الآية ١٨.

يبدو أن أول ذكر لأورشليم في كتاب التوراة قد ورد في الأصحاح ١٤ من سفر التكوين، الذي يروي عن خمسة ملوك أجانب غزوا المنطقة وحملوا معهم أسلاباً، وأسرى بينهم لوط ابن أخي إبراهيم. وتتابع القصة فتقول بأن إبراهيم قد جمع فرقة صغيرة من خدمه، وأهل بيته، وطارد الغزاة ثم فاجأهم وهم يسكرون في خيامهم فحرر الأسرى واسترد الأسلاب. وعندما عاد من حملته خرج لاستقباله «ملك ساليم» المدعو ملكي صادق، فأعطاه إبراهيم مقدار العُشر من الغنائم. وقد ظهر ملكي صادق هنا بشكل مفاجئ ودون مقدمات. فالنص لا يفيدنا بخصوصه سوى أنه كان كاهناً للإله العلي (حرفياً = كاهناً لإيل عليون)<sup>(١١)</sup>. لقد اختلف الباحثون في تأريخ مصدر الأصحاح ١٤ هذا، فقد رأى بعضهم أنه يعود إلى تاريخ مبكر، مستندين في جملة ما استندوا إلى أن تعبير «إيل عليون» هو إحدى الصيغ المبكرة للتعبير عن الألوهة الكنعانية الرئيسية، أما بعضهم الآخر فقد طرح تاريخاً متأخراً<sup>(١٢)</sup>. على أية حال، إذا كان هنالك أي سند تاريخي لهذه القصة، فإنها ربما تتضمن ذكريات قديمة عن زمن كانت فيه أورشليم عبارة عن دولة - مدينة يحكمها ملك - كاهن، ربما من نمط عبدي هبة.

في سفر التكوين نرى كيف تزوج أبناء يعقوب وصار لهم أولاد، وكيف تكاثر نسلهم في مصر إلى زمن الخروج. وفي سفر الخروج نراهم وقد هربوا من العبودية في مصر بأعداد ضخمة تحت قيادة موسى الذي قادهم إلى تخوم أرض الميعاد. وفي سفر يشوع نرى كيف استولى هؤلاء على أرض كنعان خلال فترة قصيرة وتقاسموها وفق قبائلهم، ثم استقروا فيها كأمة لها ملك هو إلههم يهوه. وإنها بالفعل لقصة جذابة ومقنعة، ولكن البحث الحديث قد أحاط هذه القصة بالشكوك. ففي كتاب التوراة لدينا قصص أخرى عن تحول إسرائيل إلى أمة، وبشكل خاص في سفر القضاة الذي يرسم لنا سيناريو مختلفاً تماماً عن سيناريو سفر يشوع، كما أن البحث الأثري الحديث قد بدأ لتوه بتقديم تصورات القائمة على تفسير وتاريخ اللقى الأثرية.

H. J. Zobel, «Elyôn,» in: *Theological Dictionary of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001), vol. 11, col. 121-139.

Claus Westermann, *Genesis 12-36: A Commentary*, translated by John J. Scullion, A Continental Commentary (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1985), pp. 189-190.

إن ما تشير إليه المكتشفات الأثرية هو أن الجماعة المدعوة إسرائيل لم تفد إلى فلسطين على شكل هجرة جماعية من الخارج، وإنما تشكلت عن طريق اندماج مجموعات فلسطينية محلية. هنالك كثير من الجدل حول الكيفية التي تمت بها هذه العملية، ولكن الخطوط العامة المتفق عليها هو أن الإسرائيليين القدماء كانوا جماعات كنعانية كونت لنفسها تجمعاً جديداً خاصاً في المناطق الهضبية الفلسطينية. وربما انضم إلى هؤلاء جماعة قليلة من المهاجرين من مصر. ولكن لم يكن هنالك غزو عسكري على طريقة سفر يشوع، حيث إن عملية الاستقرار، كما يبدو، والسيطرة على الأرض، قد استغرقت عدة قرون، هذا إذا كانت قد حصلت بالفعل. هذا كله يجعل من تقييم الأطروحات الواردة في النص التوراتي مسألة معقدة، لهذا يتوجب علينا أولاً أن ننظر إلى ما يقدمه النص، ثم نلتفت بعد ذلك إلى مناقشة مضامينه في ضوء البحث الحديث.

في قصة يشوع عن الغزو الإسرائيلي لأرض كنعان يقوم ملك أورشليم المدعو أدوني - صادق بتشكيل حلف يضم خمسة ملوك كنعانيين للوقوف في وجه الغزاة ولكنه ينهزم أمامهم<sup>(١٣)</sup>. ومع ذلك فإن الأصحاح ١٥، الآية ٦٣ من سفر يشوع يقول لنا بأن أبناء قبيلة يهوذا الذين قُسمت لهم أورشليم لم يقدروا على طرد سكان أورشليم اليبوسيين، فعاشوا جنباً إلى جنب في المدينة معهم. وفي نص مشابه من سفر القضاة الأصحاح ١، الآيات ٤-٨ نجد أن الكنعانيين والفرزيين ينهزمون أمام أبناء يهوذا الذين يقبضون على قائدهم أدوني بازق. وعلى الرغم من أن النص لا يعرفنا بمدينة أدوني بازق، إلا أن هذا يؤتى به إلى أورشليم حيث يموت ويجري الاستيلاء على المدينة. بعد عدة سنوات، يقول لنا النص بأن قبيلة بنيامين لم تقدر على طرد سكان أورشليم اليبوسيين فسكن البنيامينيون واليبوسيون معاً في أورشليم الواقعة في قسمة بنيامين<sup>(١٤)</sup>. وكانت المدينة تدعى أيضاً يبوس<sup>(١٥)</sup>.

بعد أن جرى مسح داود ملكاً في حبرون، صعد إلى أورشليم

---

(١٣) الكتاب المقدس، «سفر يشوع»، الأصحاح ١٠.

(١٤) المصدر نفسه، «سفر القضاة»، الأصحاح ١، الآية ٢١.

(١٥) المصدر نفسه: «سفر القضاة»، الأصحاحان ٩-١٠، و «سفر يشوع»، الأصحاح ١٨،

الآية ٢٨.

ليأخذها<sup>(١٦)</sup>، وكان اليبوسيون مقيمين في الأرض. استولى داود على المدينة ودعاها «مدينة داود»، ولكن اليبوسيين بقوا في أورشليم على ما نعرف من مجريات الأحداث. ففي سفر صموئيل الثاني الأصحاح ٢٤، يضرب الرب الأرض بالوباء بسبب خطيئة داود، وبعد أن يسقط من الشعب سبعون ألفاً ضحية الوباء، يتوقف ملاك الوباء المهلك على مشارف أورشليم، لأن الرب قد ندم على ما فعل، فأقام داود في المكان الذي توقف فيه الملاك مذبحاً للرب خارج أسوار المدينة. وكان المكان من أملاك رجل يدعوه النص أرونة اليبوسي (ها - أرونة)، فاشتره منه داود بخمسين شاقلاً من الفضة، وبنى عليه المذبح، وأصعد عليه محرقات وذبائح سلامة. وفي هذا المكان بالذات بنى الملك سليمان فيما بعد هيكل أورشليم. يلفت نظرنا بشكل خاص في هذه القصة الاسم «أرونة» الذي لا يبدو اسماً عبرياً، كما أن أداة التعريف التي سبقت الاسم غير مستعملة عادة في الأسماء العبرية. ولقد فسر بعض الباحثين الاسم على أنه كلمة حثية تعني «النبيل»، وقال آخرون بأنه كلمة حورية تعني «سيد». وفي كلتا الحالتين هناك إشارة ضمنية إلى أن أرونة كان الملك أو السيد السابق لأورشليم. وهذا ما تؤيده قراءة خاصة للفقرة ٢٣ من الأصحاح ٢٤، حيث ورد: «الكل دفعه أرونة المالك إلى الملك (داود)». فقد قرأ بعضهم هذه الجملة: «والكل دفعه أرونة الملك إلى الملك داود».

وهناك إشارة أخرى محتملة إلى أحوال أورشليم قبل الغزو الإسرائيلي، وهي بخصوص الكاهن صادوق. فهذه الشخصية تظهر فجأة ودون مقدمات. ولكن من المحتمل أن اسمه ذو علاقة بالإله «صديق» الذي كان على ما يبدو إله أورشليم. هنالك رأي قُبِلَ على نطاق واسع بين الباحثين مفاده أن صادوق هذا كان كاهن أورشليم قبل استيلاء داود عليها<sup>(١٧)</sup>. ولكن بعض الباحثين قدم حججاً ضد هذا التفسير محاولاً البرهنة على أن صادوق كان كاهناً من سلالة هارون الكهنوتية<sup>(١٨)</sup>. وهم في نقاشهم يعتمدون على الصورة التي قدمها سفر

(١٦) المصدر نفسه، «سفر صموئيل الثاني»، الأصحاح ٥، الآيات ٦-٩.

H. H. Rowley, «Zadok and Nehushtan,» *Journal of Biblical Literature*, vol. 58 (١٧) (1939), pp. 113-141, and C. E. Hauer, «Who Was Zadok?,» *Journal of Biblical Literature*, vol. 82 (1963).

Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic; Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973), pp. 195-215.

أخبار الأيام الأولى لصادوق، والتي ربما كانت مجرد محاولة من محرر السفر لجعل صادوق كاهناً على الدين الإسرائيلي القويم. وعلى الرغم من عدم اليقين الذي يحيط بهذه المسألة، هنالك عدد من العوامل التي تشير إلى أن من جملة الإجراءات التي اتخذها داود لتوطيد مركزه في أورشليم، إبقاءه لكاهن ييوسي سابق في مركز الكهانة<sup>(١٩)</sup>.

هنالك قصة أخرى تدل على وجود جماعات إثنية أخرى في أورشليم، وهي قصة داود والمرأة المدعوة بتشبع<sup>(٢٠)</sup> زوجة أوريا الحثي<sup>(٢١)</sup>. فالاسم أوريا يبدو عبرياً، ولكن لقب الحثي ربما جاء من أصله السلالي لا من كونه فعلاً أجنبياً يقيم في أورشليم. إن موقعه في جيش داود يدل على كونه شخصاً ذا سمعة طيبة. كما أن منزله القريب من قصر داود، بما يسمح بالرؤية المباشرة لما يجري فيه، يدل على كونه مواطناً أصيلاً. على أية حال، فإن القصة تريد إفهامنا على الأقل بأن أوريا هو من أصل حثي. هنالك ضابط آخر في جيش داود يدعى إخيمالك ويلقب بالحثي<sup>(٢٢)</sup>، على الرغم من أن اسمه يبدو عبرياً صرفاً.

من الصعب علينا أن نقرر كيفية التعامل مع المرويات المذكورة آنفاً، وذلك نظراً لتباينها وتعارضها مع بعضها البعض. فرواية يشوع على سبيل المثال تقص علينا بشكل متسلسل كيف تم الاستيلاء على أرض كنعان خلال خمس سنوات فقط، وكيف تمت قسمتها بين القبائل الإسرائيلية، بعد أن جرى إفناء معظم الكنعانيين وتحويل من تبقى منهم إلى عبيد. ثم يأتي سفر القضاة بعد يشوع مباشرة ليقول لنا بأن عملية الحلول محل الكنعانيين في الأرض كانت عملية بطيئة ومعقدة، وأنها جرت على مدى حياة عدة أجيال، وربما استغرقت قروناً. ثم تتعقد الصورة أكثر بعد أن أدلت الأبحاث الحديثة بدلوها، وقدمت الحجج على أن الإسرائيليين لم يكونوا جماعات أجنبية غازية، بل كانوا جماعات محلية نشأت عن سكان البلاد الأصليين. وبتعبير آخر، لم يكن الإسرائيليون مجموعة إثنية متميزة وفدت من الخارج، وإنما شراذم كنعانية

---

Lester L. Grabbe, *Priests, Prophets, Diviners, Sages: A Socio-historical Study of Religious Specialists in Ancient Israel* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1995), pp. 60-62.

(٢٠) الكتاب المقدس، «سفر صموئيل الثاني»، الأصحاح ١، الآية ١١.

(٢١) المصدر نفسه، «سفر صموئيل الثاني»، الأصحاح ١١، الآية ٣.

(٢٢) المصدر نفسه، «سفر صموئيل الثاني»، الأصحاح ٢٦، الآية ٦.



ترابطت تدريجياً وشكلت لنفسها بنية سياسية متميزة في ظل ظروف تاريخية معينة. هذه النتيجة قائمة على مجموعة متنوعة من المعلومات الأركيولوجية والتوراتية، والنصية<sup>(٢٣)</sup>. وعندما وطدت إسرائيل فيما بعد هويتها الخاصة ابتكر محررو الأسفار التوراتية «كنعان» و «كنعانيين» يستطيعون صب اللعنات عليهم من منظورهم الديني الخاص. ولكن «كنعان» التوراة و «كنعانيوها» لا علاقة لهم بكنعان الحقيقية ولا الكنعانيين التاريخيين<sup>(٢٤)</sup>.

إذا كان الأمر كذلك، فمن أين جاءت تلك المرويات؟ كما ألمحنا أعلاه، فإن الباحثين يقبلون اليوم، إلى هذا الحد أو ذاك، بالطرح القائل بأن التاريخ التثنوي، من سفر يشوع إلى سفر الملوك الثاني، هو مرويات متوارثة تم جمعها والتنسيق بينها من قبل المحررين التوراتيين المتأخرين الذين صاغوها لأغراضهم الخاصة، وأضافوا إليها الكثير مما ابتكروه ودونوه، بحيث تحكمت الإيديولوجيا الدينية بالبنية العامة لهذا العمل الأدبي المبتكر، وفرضت نوعية مادته. وبشكل عام هنالك أنماط تتكرر في النص: التحرير الإلهي والعودة، الخطيئة والسقوط، العقاب بالنفي والسبي، التحرير والعودة.. وهكذا دواليك. كل هذا يقود إلى تصوير إسرائيل كشعب ليهوه، سُمح له بالذهاب إلى مصر والوقوع في العبودية، ثم جرى تخليصه بتدخل من الرب الذي أعطاه الأرض التي وعد بها إبراهيم. مثل هذا التفسير المبني على أهداف المؤلفين التثنويين، يستتبع ضرورة اكتساب الأرض من سكانها الأصليين، ولكن غير الشرعيين من وجهة النظر التوراتية.

من المحتمل أن سفر القضاة يُعبر بطريقة أفضل عن الأصول المختلطة

---

Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of* (٢٣) *Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1979); Niels Peter Lemche, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy*, [translated by Frederick H. Cryer], *Supplements to Vetus Testamentum*; v. 37 (Leiden: E. J. Brill, 1985); Israel Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, [translated by D. Saltz] (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1988), and L. L. Grabbe, ««Canaanite»: Some Methodological Observations in Relation to Biblical Study,» paper presented at: *Ugarit and the Bible: Proceedings of the International Symposium on Ugarit and the Bible, Manchester, September 1992*, edited by George J. Brooke, Adrian H. W. Curtis and John F. Healy, *Ugaritisch-Biblische Literatur*; 11 (Münster: Ugarit-Verlag, 1994), pp. 113-122.

Grabbe, Ibid., and Niels Peter Lemche, *The Canaanites and Their Land*: انظر: (٢٤) *The Tradition of the Canaanites*, *Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series*; 110 (Sheffield: JSOT Press, 1991).

لإسرائيل. فهنا نجد صورة مختلفة عن قبائل متنوعة ومتنازعة، تجمعها أحياناً أحلاف تتسع أو تنقلص تبعاً للظروف. من هذه الأحلاف انبثق شعب إسرائيل (أو شعب إسرائيل وشعب يهوذا، لأن مسألة المملكة الموحدة تحت قيادة داود وسليمان مازالت مسألة خلافية بين الباحثين)<sup>(٢٥)</sup>. كما يبدو أن قصص سفر القضاة تحتوي على ذكريات بخصوص مدينة أورشليم التي لم يسيطر عليها الإسرائيليون إلا في وقت متأخر، وحافظت على سكانها القدماء كجزء من التركيب الإثني للمدينة لوقت لا بأس به بعد ذلك.

تقدم لنا بعض المواضع من الأسفار التوراتية جرداً بالقبائل أو الشعوب التي كانت مقيمة في الأرض قبل دخول الإسرائيليين، والتي دخلت في صراع معهم<sup>(٢٦)</sup>، وعلى الرغم من أن محتويات الجرد تختلف من موضع لآخر، إلا أن معظمها يشترك بأسماء الشعوب والقبائل التالية: الكنعانيون، والحيثيون، والفرزيون، والآموريون، واليبوسيون، والحييون، والجرجاشيون، إضافة إلى أسماء متفرقة أخرى تظهر أحياناً<sup>(٢٧)</sup>. ولكن إلى أي مدى تمثل هذه الأسماء الشعوب الحقيقية في فلسطين خلال عصر الحديد؟ نحن نعرف أن صفة الكنعانيين كانت تُطلق بشكل عام على كل شعوب المنطقة، وكذلك الأمر في بعض النصوص التوراتية<sup>(٢٨)</sup>. أما في هذه القوائم، فإن تسمية الكنعانيين تدل على شعب من الشعوب العديدة الأخرى من ساكني الأرض. وهذا يدل إما على أن المحرر التوراتي لم يكن على معرفة فعلية بمن هم الكنعانيون، أو أن اهتمامه كان منصباً على ابتكار قائمة بشعوب المنطقة لغايات إيديولوجية.

كان الحيثيون والآموريون شعبين كبيرين في الشرق الأدنى القديم في الألف الثاني قبل الميلاد. فقد كان للحيثيين إمبراطورية في منطقة آسيا

---

(٢٥) انظر المقالات في: Lowell K. Handy, ed., *The Age of Solomon: Scholarship at the Turn of the Millennium*, Studies in the History and Culture of the Ancient Near East; v. 11 (Leiden; New York: Brill, 1997).

(٢٦) انظر على سبيل المثال: الكتاب المقدس: «سفر التكوين»، الأصحاح ١٥، الآيات ١٩ - ٢١؛ «سفر الخروج»، الأصحاح ٣، الآية ٨؛ «سفر يشوع»، الأصحاح ٣، الآية ١٠؛ «سفر الملوك الأول»، الأصحاح ٩، الآية ٢٠؛ «سفر عزرا»، الأصحاح ٩، الآية ١، و«سفر نحميا»، الأصحاح ٩، الآية ٨.

T. Ishida, «The Structure and Historical Implications of the Lists of Pre-Israelite Nations», *Biblica*, vol. 60 (1979), pp. 461-490.

(٢٨) انظر: الكتاب المقدس، «سفر التكوين»، الأصحاح ١٢، الآية ٦.

الصغرى<sup>(٢٩)</sup>، يمكن تقسيم تاريخها إلى مرحلتين، تدعى المرحلة الأولى بالمملكة الحثية القديمة وتمتد من ١٦٥٠ إلى ١٥٠٠ ق.م.، وتدعى الثانية بالمملكة الحثية الجديدة وتمتد من ١٤٥٠ إلى ١٢٠٠ ق.م. بعد نهاية الإمبراطورية الحديثة نشأت ممالك صغيرة في الشمال السوري يدعوها المؤرخون المحدثون بالممالك الحثية الجديدة. أما عن الآموريين فهناك مملكة آمورو التي كانت واحدة من أهم الممالك السورية خلال عصر البرونز الأخير، ولدينا معلومات عنها من رسائل تل العمارنة ومن نصوص مدينة أوغاريت على الساحل السوري، ومن النصوص الحثية المكتشفة في العاصمة الحثية حاتوسس (موقع بوغاز - كوي بتركيا)<sup>(٣٠)</sup>. وهناك نصوص أخرى أقل تحديداً بخصوص الآموريين، ربما تشير إلى جماعات أصغر أو حتى إلى أشخاص في مناطق سورية متفرقة وخصوصاً في حوض نهر الفرات. خلال الألف الأول قبل الميلاد استخدمت المدونات الآشورية تعبير «حثي» (حاتي) للدلالة بشكل عام على المناطق الواقعة إلى الغرب. لربما عاش أفراد أو حتى جماعات صغيرة حثية الأصل أو آمورية في مناطق مختلفة من فلسطين (أوريا الحثي على سبيل المثال)، ولكن الصورة التي يقدمها المحرر التوراتي عن قبائل حثية أو آمورية أو كنعانية، تقيم في المنطقة إلى جانب القبائل المحلية، تبدو لنا ابتكاراً توراتياً لا يقوم على أساس.

ربما تساعدنا مسألة شعب الرفائيين في إلقاء ضوء على موضوع الجماعات الإثنية في التوراة. فمن المفترض أن الرفائيين هم أحد الشعوب المحلية لمنطقة شرقي الأردن<sup>(٣١)</sup>، ومع ذلك فإن نصوص أوغاريت تدل على

---

O. R. Gurney, *The Hittites*, 2<sup>nd</sup> ed., reprinted with revisions (London; New York: Penguin, 1990), and Friedrich Cornelius, *Geschichte der Hethiter: Mit Besonderer Berücksichtigung d. Geograph. Verhältnisse u.d. Rechtsgeschichte* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976).

وقد أعيدت طبعته سنة ١٩٩٢.

G. Buccellati, «Amorites», in: *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, prepared under the auspices of the American Schools of Oriental Research; Eric M. Meyers editor in chief, 5 vols. (New York: Oxford University Press, 1997), vol. 1, pp.107-111, and Thomas L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives; the Quest for the Historical Abraham*, Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft; 133 (Berlin; New York: W. de Gruyter, 1974), pp. 67-171.

(٣١) انظر على سبيل المثال: الكتاب المقدس: «سفر التكوين»، الأصحاح ١٤، الآية ٥، والأصحاح ١٥، الآية ٢٠؛ «سفر التثنية»، الأصحاح ٢، الآية ١١، والأصحاح ٣، الآية ١١، و«سفر يشوع»، الأصحاح ٤، الآية ١٢.

أن تعبير الرفائين (رفائيم) يشير إلى الموتى من الأسلاف القدماء<sup>(٣٢)</sup>. وهناك ملك يدعى عوج ملك باشان (منطقة حوران)، يقول عنه سفر الخروج بأنه من بقايا الرفائين، وأنه يقيم في عشتاروت وفي إذرعي (إزرع)<sup>(٣٣)</sup>. وهذه المنطقة هي التي أقام فيها، على ما يبدو، الإله رفاعو المعروف لدينا من إحدى التعازيم الأوغاريتية<sup>(٣٤)</sup>. في مواضع أخرى من النص التوراتي هنالك صلة بين الرفائين والموتى. هنا يبدو لنا أن الأسطورة قد تسربت بالتاريخ، وتحولت أشباح الموتى إلى جماعة إثنية. ويبدو أن المحرر التوراتي قد التقط تسميات تقليدية أو أسطورية واستخدمها لتدبيج قصته بخصوص الجماعات الإثنية.

في سفر عزرا الأصحاح ٩، الآية ١ وسفر نحميا الأصحاح ٩، الآية ٨ لدينا حالة أكثر تطرفاً من حالة الرفائين، حيث يقدم لنا النص جرداً بالقبائل المعادية لإسرائيل بعد العودة من السبي البابلي، وهي القبائل نفسها التي أوردتها النصوص السابقة. وهنا لا يمكن المرة أن يصدق بأن تلك الجماعات الإثنية غير الواضحة المعالم قد استمرت على حالها حتى ذلك الوقت المتأخر في العصر الفارسي، هذا إذا كان لها وجود فعلي. في مقابل كل هذا الغموض الذي يحيط مسألة الإثنية في فلسطين يمكننا طرح رأي مفاده أن الشعوب التي يزعم النص التوراتي أنها كانت تقيم في الأرض، وأن الإسرائيليين قد دحروها، هي في غالبيتها من نتاج مخيلة المحررين التوراتيين الذين وقعوا على بعض التسميات القديمة، وصنعوا منها لائحة بالجماعات التي كانت تقطن أورشليم قبل الفترة الإسرائيلية. بعض هذه التسميات كانت تدل فعلاً على شعوب أو قبائل في كنعان القديمة، ولكن بعضها الآخر لم يكن يقيناً كذلك. إن التسميات غير المعروفة لنا تاريخياً هي على الأرجح ذكريات أكثر دلالة على شعوب وقبائل فعلية، من تلك التسميات المعروفة لنا على نطاق واسع. ومن اللافت للانتباه أن اليبوسيين موجودون في استقلال عن قوائم الأسماء

Manfried Dietrich, Oswald Loretz and Joaquin Sanmartin, eds., *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien- Palestinas und Mesopotamiens; Bd. 8, 2<sup>nd</sup> enl. ed. (Münster: Ugarit-Verlag, 1995).

(٣٣) الكتاب المقدس: «سفر التثنية»، الأصحاح ١، الآية ٤، والأصحاح ٣، الآيتان ١٠-١١، و«سفر يشوع»، الأصحاح ٩، الآية ١٠، والأصحاح ١٢، الآية ٤.

Dietrich, Loretz and Sanmartin, eds., Ibid.

(٣٤)

تلك، وأنهم وصفوا على الدوام بأنهم يشكلون سكان أورشليم في الحقبة ما قبل الإسرائيلية.

إن هذه المرويات المتنوعة لتشير إلى وجود ذكريات جمعية شعبية عن زمن لم تكن فيه أورشليم إسرائيلية، وأنها قد تأخرت كثيراً عن بقية المناطق في الخضوع للإسرائيليين وهذه لعمرى ذاكرة مدهشة خصوصاً إذا وضعنا في الحسبان أنه كان من الأسهل الاكتفاء بتصديق سفر يشوع عن انتقال أورشليم، دون تعقيدات، إلى حوزة الإسرائيليين. مع بقية الأراضي التي تم قهرها وتوزيعها على القبائل الإسرائيلية.

أورشليم حتى مجيء الرومان:

استولى البابليون على أورشليم حوالي عام ٥٨٧ ق.م. بعد أن دمرها تقريباً. ولا يوجد في النص التوراتي ما يشير إلى ساكنيها لعدة عقود تالية، هذا إذا كان هنالك من سكان. بعد ذلك يتطوع سفرا عزرا ونحميا لسرد ما جرى من أحداث خلال الحقبة الأولى من العصر الفارسي<sup>(٣٥)</sup>. فوق سفر عزرا فإن أهل يهوذا المسيبيين قد عادوا لاستيطان أورشليم في العصر الفارسي (٥٣٨ - ٣٣٣)<sup>(٣٦)</sup>، ولدى عودتهم وجدوا في البلاد غرباء يدعوهم محرر سفر عزرا «شعب الأرض» ويصفهم بأنهم من المنفيين في بلاد الرافدين جرى إسكانهم في السامرة. وقد حاول هؤلاء عرقلة مشاريع إعادة الإعمار في أورشليم وبناء الهيكل فيها<sup>(٣٧)</sup>. وتزداد المسألة تعقيداً لأن أحداثاً من زمن الملك قورش الفارسي (٥٣٩ - ٥٣٠ ق.م.) تختلط بأحداث من زمن الملك أرتخششتا (Artaxerxes) (أو أرتاكسركس) (٤٦٥ - ٤٠٤ ق.م.) حيث يشير النص التوراتي إلى مراسلات بين زعماء شعب الأرض هذا والبلاط الفارسي. ووفقاً لإحدى الرسائل التي يقتبسها محرر النص فإن شعب الأرض هذا قد جاء من مناطق أوروك وبابل وعيلام واستقر في السامرة<sup>(٣٨)</sup>.

---

(٣٥) انظر على سبيل المثال: الكتاب المقدس: «سفر أيوب»، الأصحاح ٢٦، الآية ٥؛ «المزمور ٨٨»، الآيتان ١١ - ١٣؛ «سفر إشعياء»، الأصحاح ٢٦، الآية ١٤، و«سفر الأمثال»، الأصحاح ٩، الآية ١٨.

(٣٦) من أجل دراسة شاملة انظر: Lester L. Grabbe, *Ezra-Nehemiah*, Old Testament Readings (London: Routledge, 1998).

(٣٧) الكتاب المقدس، «سفر عزرا»، الأصحاح ٤.

(٣٨) المصدر نفسه، «سفر عزرا»، الأصحاح ٤، الآيات ٩-١٠ و١٧.

إن ما نعرفه من النصوص الآشورية هو أن منفين في مناطق بلاد الرافدين قد جيء بهم ليحلوا محل المسيبيين من أهل السامرة عقب تدميرها على يد الملك الآشوري صارغون الثاني حوالي عام ٧٢١ ق.م. ولكن المشكلة في سفر عزرا هي إغفاله مسألة نعرفها أيضاً، وهي أن قسماً كبيراً من سكان يهوذا في العصر الفارسي كانوا من أهل يهوذا القدماء، أولاد وحفدة البقية التي بقيت في الأرض ولم يجر ترحيلها عقب تدمير العاصمة أورشليم حوالي عام ٥٨٧ ق.م. مجموعة قليلة من أهل يهوذا تم سببها بعد الاستيلاء الآشوري على البلاد فقط، أما الغالبية العظمى فقد بقيت في المناطق الريفية تتابع حياتها الاعتيادية<sup>(٣٩)</sup>. وعندما عادت فئة من المسيبيين اليهوديين في وقت مبكر من العصر الفارسي، لا بد أنها وجدت كثيراً من بني جلدتها في البلاد. ومع ذلك فإن سفر عزرا يتغافل عن هذا الأمر، وهو عندما يتحدث عن شعب أو شعوب الأرض<sup>(٤٠)</sup>، فإننا يجب أن نتنبه إلى أنه يتحدث عن يهوديين أو عن جماعة تضم نسبة لا بأس بها من اليهوديين.

يتحدث محرر سفر عزرا عن عودة مفترضة للمسيبيين جرت على ثلاث مراحل. وقد قاد عزرا الكاهن الموجة الأخيرة من العائدين إلى أورشليم، وكان أول عمل قام به عزرا هو التفريق بين رجال إسرائيل وزوجاتهم من شعوب الأرض وأولادهم منهم<sup>(٤١)</sup>. فهل كانت الزوجات فعلاً من غرباء الأرض أم من بقية يهوذا التي لم يجر ترحيلها على يد البابليين؟ إن الذين تزوجوا من أولئك النسوة، وبعضهم لاويون وكهنة، ولم يروا مشكلة في ذلك. وهذا يدل على أن زوجاتهم كن من بني جلدتهم في معظم الحالات، من السكان القدماء لا من المسيبيين العائدين. إن وجود جماعات إثنية غريبة في أورشليم خلال تلك الفترة مسألة لا يمكن البت فيها الآن. ولكن رغبة محرر سفر عزرا، وأيضاً محرر سفر نحemia<sup>(٤٢)</sup> في وسم فئة من سكان الأرض بالغرباء تخفي وراءها شقاً وانقسامات داخل المجتمع اليهودي الجديد، وترجع إلى تمييز العائدين أنفسهم من السكان القدماء الذين لم يغادروا مساكنهم قط.

H. Barstad, *The Myth of the Empty Land: A Study in the History and Archaeology of Judah during the «Exilic» Period* (Oslo: Scandinavian University Press, 1996).

(٤٠) الكتاب المقدس: «سفر عزرا»، الأصحاح ٤، الآيات ١-٩، والأصحاح ١٠، الآية ٢، و«سفر نحemia»، الأصحاح ١٠، الآية ٢٩.

(٤١) المصدر نفسه، «سفر عزرا»، الأصحاحان ٨-٩.

(٤٢) انظر: المصدر نفسه، «سفر نحemia»، الأصحاح ١٣، الآيات ٢٣-٢٧.

هنالك قصة أخرى في سفر نحμία تحدثنا عن غضب وهياج نحμία لرؤيته يهوذايين تزوجوا من نساء أشدوديات وعمونيات وموآبيات<sup>(٤٣)</sup>. وهذا ما يطرح علينا عدداً من الأسئلة، فأولئك النسوة الغربيات هن خليط عجيب، بعضهم من إحدى المدن الفليستية القديمة، وبعضهم من شعوب شرقي الأردن، فلماذا تم التركيز على هذه المناطق بالذات، والتي تقع فيما بين أقصى الشرق من أورشليم (موآب وعمون) وأقصى الغرب منها (أشدود)؟ بعض الباحثين يشعر بأن هذا الجزء من سفر نحμία هو إضافة لاحقة<sup>(٤٤)</sup>. فهل تقوم هذه القصة على واقعة فعلية، أم أن كاتباً متأخراً قد جعل نحμία يتصرف على طريقة عزرا في موقفه من الزيجات المختلطة؟ على أية حال لا يوجد هنالك ما يدل على أن أولئك النسوة كن يعشن في أورشليم.

لعل من الجوانب الأكثر إثارة في ما يتعلق بالمسألة الإثنية في سفري عزرا ونحμία، احتمالاً جرى التفاضي عنه عادة، مفاده أن بعض خدام الهيكل، وهم النثينيم (Netinim)، لم يكونوا إسرائيليين. يقدم لنا الإصحاح الثاني من سفر عزرا لائحة بالجماعات التي عادت مع زربابل ويشوع في وقت ما من العصر الهيلينستي، وفي أحد مقاطع اللائحة هنالك تعداد لموظفي الهيكل وهم: الكهنة واللاويون والبوابون والثنينيم والمغنون وبنو عبيد سليمان<sup>(٤٥)</sup>. وهنالك لائحة أخرى في سفر نحμία<sup>(٤٦)</sup> تتضمن كهنة ولاويين، مثلما تتضمن أيضاً «بنو عبيد سليمان» الذين لا يتكرر ذكرهم بعد ذلك، في الوقت الذي يتكرر فيه ذكر البوابين والثنينيم والمغنين. والفئة الأخيرة هي على الأرجح من جماعة اللاويين.

عندما كان عزرا يستعد لقيادة الموجة الثالثة من العائدين إلى أورشليم، قام بمحاولة لضم بعض اللاويين إلى قافلته<sup>(٤٧)</sup>، فانضم إليه فريق منهم بينهم عدد من النثينيم الذين يقول عنهم النص بأن داود قد جعلهم لخدمة اللاويين ومساعدتهم في مهامهم الكهنوتية، بينما يعتبرون هنا في عداد اللاويين. إن

---

(٤٣) المصدر نفسه، «سفر نحμία»، الأصحاح ١٣، الآية ٢٣.

(٤٤) وهي معروفة «بذكرات نحμία» والتي يُعتقد أنها تضم معظم الأصحاحات من ١ إلى ٦.

(٤٥) المصدر نفسه، «سفر عزرا»، الأصحاح ٢، الآيات ٣٦ - ٥٨.

(٤٦) المصدر نفسه، «سفر نحμία»، الأصحاح ١١.

(٤٧) المصدر نفسه، «سفر عزرا»، الأصحاح ٨، الآيات ١٥ - ٢٠.

أسماء أفراد النشليم في هذه المقاطع لا تبدو عبرية نموذجية وإنما أجنبية<sup>(٤٨)</sup>. وهنا قد يفيدنا أن نتذكر أن أهل بلدة جبعون الكنعانية، في سفر يشوع الأصحاح ٩، قد جعلوا خدماً لمذبح الرب، ولكن النص لا يلقي مزيداً من الأضواء على أحوال الجبعونيين، ولا يعقد صلة بينهم وبين النشليم. كل ما نستطيع قوله هنا هو إن العديد من الإشارات في النص تدل على أن النشليم كانوا جماعة من غير الإسرائيليين، صاروا خدماً في الهيكل في ظروف مجهولة لدينا، ثم تحولوا على ما يبدو إلى جزء من اللاويين العاملين في الهيكل نفسه.

خلال الحقبة الفارسية واليونانية والرومانية كان اليهود وغير اليهود ينظرون إلى أورشليم بوصفها مدينة يهودية وعاصمة للشعب اليهودي. وعندما تعرض المؤلف الإغريقي هيكاتايوس الإبديري (Hecataeus of Abdera) لذكر أورشليم حوالي عام ٣٠٠ ق.م. قال بأن موسى هو الذي أنشأها<sup>(٤٩)</sup> حيث نقراً:

«... ولكن العدد الأكبر منهم قد ولج إلى المنطقة المدعوة الآن باليهودية، وهي لا تبعد كثيراً عن حدود مصر، وكانت في ذلك الوقت خالية تماماً من السكان. وكان رئيس تلك المستوطنة يدعى موسى وهو رجل تميز بالحكمة والشجاعة، وبعد استيلاء موسى على الأرض أنشأ عدداً من المدن أشهرها الآن أورشليم».

على أية حال، لدينا عدد من الدلائل على أن جماعات غير يهودية قد أقامت في أورشليم إلى جانب اليهود خلال العصر اليوناني. فقد اتخذت المدينة لنفسها لقب بوليس (Polis)، أي مدينة يونانية، لفترة قصيرة تلت عام ١٧٥ ق.م.<sup>(٥٠)</sup> وبصفتها هذه غدت أورشليم مدينة كوزموبوليتانية، وهذا ما يجعلنا نتوقع أنها احتوت على جماعات غير يهودية، وإن على شكل أقلية سكانية. وبعد سنوات قليلة أقام السلوقيون السوريون لأنفسهم حامية عسكرية في أورشليم، فكان هذا الإجراء من بين الأسباب التي قادت إلى الثورة

Joseph Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah* (London: SCM, 1989).

(٤٨)

Bezalel Bar-Kochva, *Pseudo-Hecataeus, on the Jews: Legitimizing the Jewish Diaspora*, Hellenistic Culture and Society; 21 (Berkeley, CA: University of California Press, 1996).

Lester L. Grabbe, *Judaism*، «الأصحاح ٤»، *سفر المكابيين الثاني*، (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1992), vol. 1: *The Persian and Greek Periods* and vol. 2: *The Roman Period*.



المكابية<sup>(٥١)</sup>. وقد مضى على وجود الحامية السلوقية هناك حوالي ٣٠ سنة قبل أن تقع قلعتها أخيراً بيد الثوار اليهود بقيادة سمعان المكابي<sup>(٥٢)</sup> حوالي عام ١٤٢ ق.م. من المحتمل أن هذه الحامية اليونانية قد تركت أثراً ثقافياً طويل الأمد في أورشليم، ولكننا لسنا متأكدين من ذلك.

مع تأسيس الدولة اليهودية المستقلة التي تحكمها الأسرة الهشمونية (= المكابية) ظهرت أوضاع جديدة قادت إلى بروز فئة جديدة ذات صلات مع أورشليم هي الأدوميون، الذين يخبرنا المؤرخ اليهودي يوسيفوس (من القرن الأول الميلادي) عنهم بأن الحاكم الهشموني جون هيركانوس قد حولهم بالقوة إلى الدين اليهودي<sup>(٥٣)</sup>. وهذه قصة يصعب تأويلها، لأن الأدوميين قد بقوا أمتاء على دينهم الجديد، ولم ينقلوا إلى دينهم القديم بعد زوال حكم الهشمونيين، كما يمكن المرء أن يتوقع من جماعة أكرهت على ترك دينها. وهذا ما يدل على وضع أكثر تعقيداً من مجرد التحول بالإكراه، وعلى أن التحول إلى اليهودية كان طوعاً في معظمه<sup>(٥٤)</sup>. على أية حال فإننا نقرأ مراراً عن أدوميين لهم علاقة وطيدة بمدينة أورشليم.

كان هيرود الكبير أهم الشخصيات التي تُرجح الأخبار كونه أدومياً، ذلك أن قضية نسبه ليست واضحة بسبب وجود روايات تشير إلى أنه قد زعم الانتماء إلى أسرة من اليهود البابليين، كما أنه قد عاش كيهودي<sup>(٥٥)</sup>. ولكن إذا كان يوسيفوس على حق بخصوص نسب هيرود الأدومي، فقد كان بمقدور هيرود مع ذلك أن يظهر كيهودي، ويعيش وفق الأصول اليهودية، وذلك لنفس الأسباب المذكورة آنفاً بخصوص اعتناق الأدوميين للدين اليهودي طوعاً. وقد

---

(٥١) الكتاب المقدس، «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ٢، الآية ٣١، و Grabbe, Ibid., vol. 1: *The Persian and Greek Periods*, chap. 5.

(٥٢) الكتاب المقدس: «سفر المكابيين الأول»، الأصحاح ١١، الآيات ٢٠ - ٥٣؛ الأصحاح ١٢، الآيات ٣٥-٣٦، والأصحاح ١٣، الآيات ١٩-٥٢.

(٥٣) Josephus, Ant. 13.9.1, paras. 257-258.

(٥٤) Strabo 15.2.34; Shaye J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Hellenistic Culture and Society; 31 (Berkeley, CA: University of California Press, 1999), pp. 110-119, and Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian*, pp. 329-331.

(٥٥) Grabbe, Ibid., p. 364, and Peter Richardson, *Herod: King of the Jews and Friend of the Romans*, Studies on Personalities of the New Testament (Columbia, SC: University of South Carolina, 1996).

كان العديد من بطانة هيرود الملكية أدوميين أيضاً، على ما تدلنا عليه أسماءهم التي تحمل اللاحقة: كوس، التي يبدو أنها شكل مخفف للفظ الألوهة الأدومية: قوس<sup>(٥٦)</sup>.

كما وأظهر الأدوميون استمرار ولائهم لليهودية من خلال دعمهم للمقاومة اليهودية ضد الرومان في مناسبات عديدة. ففي فترة الاضطرابات التي أعقبت وفاة الملك هيرود قامت مجموعة يهودية بحركة تمرد على السلطات الرومانية أخمدها بسرعة القائد الروماني فاروس، وقد التحق الأدوميون، أو على الأقل جماعة منهم، بالحركة، وبينهم بعض أقارب هيرود<sup>(٥٧)</sup>. وبعد حوالي سبعين سنة، عندما كان الرومان يحاصرون أورشليم لإخماد الثورة اليهودية الكبرى، هرعت جماعة كبيرة العدد من الأدوميين لنجدة اليهود في الحرب<sup>(٥٨)</sup>. وعندما وجدوا أنفسهم متورطين في حرب أهلية بين الجماعات اليهودية المتنازعة انسحب معظمهم إلى دياره<sup>(٥٩)</sup>.

بعد سقوط أورشليم بيد الرومان سنة ٧٠ ميلادية تابع اليهود حياتهم في المنطقة في ظل وجود كثيف للقوة الرومانية، حيث أقام الفيلق الروماني العاشر في أورشليم بصفة دائمة، واستمر الوضع على هذه الحالة قرابة ستين سنة أخرى إلى أن قام المدعو باركوخبا بثورته في الفترة ما بين عامي ١٣٢-١٣٥ ميلادية. كان من جراء هذه المواجهة الثانية مع القوة الرومانية تدمير البلاد على نطاق واسع، وتدمير أورشليم تدميراً تاماً وإقامة مدينة رومانية جديدة فوقها، دعت إيليا كابيتولينا، ألغيت فيها العبادة اليهودية، وحلت محلها العبادات الرومانية التي تقام في معبد روماني حل محل المعبد اليهودي. كما منع اليهود من الدخول إلى المدينة تحت طائلة الموت، واستمر هذا المنع سارياً لعدة قرون تلت.

### خلاصة:

تشير المعلومات الأركيولوجية إلى أن أورشليم قد ظهرت كبلادة مسورة في القرن الثامن عشر قبل الميلاد، كواحدة من المدن الكنعانية التي ازدهرت

Josephus, War 2.5.2-3, paras. 72-79.

(٥٦)

Josephus, War 2.5.3, paras. 76-79.

(٥٧)

Josephus, War 4.4.1, and 6.1, paras. 224-353.

(٥٨)

Josephus, War 2.5.2-3, paras. 71-79, and 4.9.11, paras. 566-570.

(٥٩)

في عصر البرونز الوسيط. وقد دخلت المدينة التاريخ مع وثائق تل العمارنة التي تعود إلى القرن الرابع عشر ق. م. عندما كانت فلسطين جزءاً من الإمبراطورية المصرية. تضمنت هذه الوثائق رسائل موجهة من حكام دويلات المدن الكنعانية إلى الفرعون المصري. وبينها عدة رسائل تتعلق بمدينة أورشليم وحاكمها، أعطتنا أولى المعلومات المفصلة عن أورشليم.

ويحتوي النص التوراتي على مرويات متنوعة بخصوص أورشليم، بعضها جرى تدوينه بعد فترة طويلة من الأحداث التي يروي لنا عنها. لذا فإننا لا نستطيع أخذ هذه المرويات على علاتها، لأن الرواية قد تكون من اختراع المحرر التوراتي الذي ينطلق من أهداف ومقاصد إيديولوجية. هذا التقييم، الذي يلقي قبول معظم الباحثين التوراتيين، لا يسري على بعض الروايات التي تبدي مضموناً لا يصدر عن موقف إيديولوجي، مثل الروايات التي تشير إلى أن الإسرائيليين لم يستولوا على أورشليم في زمن مبكر. فسفر يشوع يروي عن حلف كنعاني قاده ملك أورشليم لمقاومة إسرائيل ولكنه هُزم وجيء به إلى أورشليم حيث قتل، ولكن عدداً من المقاطع الأخرى في النص التوراتي تقول صراحة بأن أورشليم لم تنتقل إلى حوزة الإسرائيليين إلا بعد ذلك بكثير. ثم إن سفر يشوع نفسه يعترف بعد ذلك بعدم قدرة قبيلة بنيامين على طرد البيوسيين من سكان أورشليم الأصليين<sup>(٦٠)</sup>. كما أن مقاطع من سفر القضاة تشير إلى المسألة نفسها<sup>(٦١)</sup>.

وهناك مقطع مهم يدل على أن مدينة يبوس قد بقيت في حوزة البيوسيين إلى أن أخذها داود، وجعلها عاصمته، وأطلق عليها اسم مدينة داود<sup>(٦٢)</sup>. وحتى بعد ذلك فقد استمر البيوسيون مقيمين في المدينة على ما تدل عليه قصة أرونة اليبوسي الذي باع لداود أرضاً كانت بيدراً له، ليقيم عليها الملك مذبحاً للرب، وهي الأرض التي بنى عليها الملك سليمان هيكل الرب فيما بعد. ويبدو أن أرونة هذا كان آخر ملوك يبوس<sup>(٦٣)</sup>. هنالك دلائل أيضاً على أن واحداً من اثنين في منصب الكهانة العليا في عهد داود، ويدعى

---

(٦٠) الكتاب المقدس، «سفر يشوع»، الأصحاح ١٥، الآية ٦٣.

(٦١) المصدر نفسه: «سفر القضاة»، الأصحاح ١، الآية ٢١، والأصحاح ١٩، الآية ١٠.

(٦٢) المصدر نفسه، «سفر صموئيل الثاني»، الأصحاح ٥، الآيات ٦-٩.

(٦٣) المصدر نفسه، «سفر صموئيل الثاني»، الأصحاح ٢٤، الآيات ١٦-٢٥.

صادوق، كان كاهناً يبوسياً في الأصل. وهنالك من عهد داود أيضاً رجل عسكري يدعى أوريا الحثي، وهو زوج المرأة بتشبع التي بنى بها داود بعد قتله زوجها. ويبدو أن أوريا هذا كان من مواطني أورشليم، على الرغم من تحدره من أصل حثي قديم. وفي هذا دلالة على أن جماعات إثنية مختلفة بقيت تعيش في أورشليم بعد انتقالها إلى يد الإسرائيليين.

حاصر البابليون أورشليم ودمروها فيما بين عامي ٥٨٦ و ٥٨٧ ق.م.، وآلت مملكة يهوذا إلى نهايتها. وفي العصر الفارسي أعيد بناء الهيكل، وبقيت أورشليم تحت السيطرة اليهودية حتى الفترة الرومانية، عندما غدت أورشليم مدينة كوزموبوليتانية يقيم فيها أفراد من خلفيات إثنية متنوعة. كان الأدوميون من بين الجماعات التي لعبت دوراً في أورشليم، وقد حافظ هؤلاء على هويتهم الإثنية رغم اعتناقهم لليهودية، ومنهم الملك هيرود الكبير، على ما تفره بعض المصادر لا كلها.

عقب الثورة اليهودية التي اندلعت بين سنة ٦٦ وسنة ٧٠ ميلادية، والتي قادت إلى كارثة شاملة، استولى الرومان على المدينة ودمروها تقريباً، كما دمروا هيكلها الذي لم يُعد بناؤه قط على الرغم من استمرار الوجود اليهودي في أورشليم لستين سنة تلت ذلك. بعد الثورة اليهودية الثانية بين سنة ١٣٢ وسنة ١٣٥ ميلادية، تحولت أورشليم إلى مدينة رومانية تحت اسم إيليا كابيتولينا، وأُشيد فيها معبد روماني بدلاً من المعبد اليهودي، كما مُنع اليهود من دخولها لفترة طويلة تلت ذلك.

## الفصل الثامن

### من صهيون إلى صهيون: أورشليم في مخطوطات البحر الميت

فيليب ر. ديفز(\*)

- ١ -

منذ تدمير آخر هيكل يهودي في أورشليم قبل ألفين من السنين (حوالي عام ٧٠ م.) صارت اليهودية دين شتات يقوم على بنى عائلية ومجتمعية، ويعبر عن قيم التكافل الطائفي للجماعات اليهودية، والطاعة الفردية للشريعة الإلهية. وكما هو الحال في المسيحية والإسلام، فقد طورت اليهودية تقاليد صوفية خاصة بها، يرجع العديد منها بأصوله إلى الأزمنة التوراتية<sup>(١)</sup>. إن اليهودية، في صيغتها التي تعود إلى القرن الأول الميلادي، هي دين من دون كهنوت رسمي يقود الطقوس المركزية، ومن دون قرابين، ومن دون هيكل طبعاً. أما الكنيس (أو المجمع) فلا يقوم بوظيفة الهيكل، وإنما هو من حيث الأساس مكان لتلاوة الصلوات وقراءة النصوص المقدسة. ولكن المسيحية جاءت، ويا للمفارقة، لتبني لغة الكهنوت، والمذبح، والقربان.

لقد أدت خسارة المعبد أولاً، ثم الحرمان من الإقامة في أورشليم بأمر من الإمبراطور الروماني هدریان، إلى إعادة تكوين جذرية للديانة اليهودية وتحويلها إلى نظام ديني يخلو من مفهوم المعبد كمركز للقداسة، ومن التواصل

---

(\*) أستاذ فخري في جامعة شفيلد، دائرة الدراسات التوراتية.

(١) انظر: Christopher Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (London: SPCK, 1982).

بالألوهة عن طريق الأضاحي. وعندما اكتمل تأليف المشناه عام ٢٠٠ م. (وهي مجموعة شروح وتعليقات على الشريعة اليهودية)، كانت صورة المعبد وأرض إسرائيل ترسم بشكل نوستالجي يعبر عن التوق والحنين. أما على أرض الواقع فقد تابعت الحياة اليهودية مسارها بدونهما، من خلال الخضوع لشريعة موسى بشكلها المتطور والمتلائم مع الحياة اليومية لليهود فرادى وجماعات.

قبل حلول هذه النكبات، وقبل أن تتشكل اليهودية الربانية<sup>(\*)</sup> (أو التلمودية)، عندما كانت مقاطعة اليهودية (وبعض المقاطعات التي تضم أغلبية يهودية) موطناً للشعب اليهودي، هيمنت أورشليم ومعبدتها إلى حد واسع لا على الدين فقط وإنما على الحياة السياسية والاقتصادية. وكان مركز أورشليم المميز يعتمد بشكل كلي على مكانتها كمدينة هيكل مهمة كبرى، وعلى الكثير من الزوار الذين يجتذبهم الهيكل إلى احتفالاته، وعلى الشهية العارمة للحوم الأضاحي، التي ميزت طقوس ذلك الهيكل. في الكتاب المقدس اليهودي، كما في المدونات الدينية اليهودية من فترة الهيكل الثاني (٥٠٠ ق.م. - ٧٠ م.)، كانت أورشليم تعني الهيكل. فلقد كانت مدينة مقدسة لأن الهيكل كان مقدساً، وكانت مدينة مهمة لا لأنها عاصمة لأرض اليهود، بل لأنها المكان الذي اختار الإله اليهودي (الذي يعتقدون أنه اختارهم شعباً خاصاً له) الإقامة فيه. وخلال معظم فترة الهيكل الثاني كان الكاهن الأكبر هو الممثل السياسي لليهود.

مع حلول القرن الأول ق.م. كان اليهود المقيمون خارج فلسطين، بطبيعة الحال، أكثر عدداً من اليهود المقيمين داخلها، وكانت أورشليم قبلة حياتهم الدينية. فالمدينة لم تكن مجرد عاصمة لمقاطعة اليهودية (بغض النظر عن اعتبار الرومان قيسارية عاصمة سياسية للبلاد)، ولا مجرد مركز لأرض إسرائيل، وإنما مركز لليهود العالم، بل وأيضاً مركز للعالم الذي خلقه إلههم نفسه.

خارج فلسطين كانت مركزية أورشليم تتمثل في ضريبة الهيكل السنوية، وفي الصلوات وتلاوة التوراة في المجامع اليهودية المحلية، بوصفها تردداً للعبادة الحقيقية في أورشليم. وكلما وجدوا إلى ذلك سبيلاً، كانت أورشليم

---

(\*) نسبة إلى زَبَّان وهو المعلم باللغة العبرية. والربانيون هم مجموعة من الحكماء الذين جمعوا التقاليد الشفهية في مدونات صار لها من السلطة ما للأسفار التوراتية القانونية، وصارت مرجعاً عقدياً وعملياً (المترجم).

مهوى أفئدة الحجاج الكثيرين، ولكن خارج أورشليم لم تكن الطقوس الدينية ممكنة. وبالنسبة إلى أولئك الذين لا يستطيعون الوصول إلى أورشليم كان على اليهودية أن تتخذ وجهاً آخر، أن تكون فكرة ماثلة أبداً، أكثر منها واقعاً وممارسة. إن الهضبة التي قام عليها الهيكل هي التي دعيت «جبل صهيون»، أما المكان الذي يدعى اليوم بجبل صهيون، عند الزاوية الجنوبية الغربية من المدينة القديمة، فتسميته غير صحيحة. إن موضع هيكل أورشليم المائل في فكر يهود الشتات هو أبكر تعبير عن «الصهيونية» حقاً. بينما بنيت الربانية على يهودية قائمة باعتبارها ديناً عالمياً حقاً، صالحاً في كل زمان ومكان، بغض النظر عن الهيكل وحتى عن أرض إسرائيل. إن الغياب المادي للهيكل لم يكن له أثر كبير في يهود الشتات، فلقد بقي بمثابة فكرة. ولكن ذلك الغياب المادي خلق شعوراً بالنوستالجيا والحنين إلى الماضي لدى من ندعواهم اليوم باليهود، ولكن من دون أرض ولا هيكل يجسدان تلك التسمية في واقع جغرافي.

## - ٢ -

لقد أظهر أتباع يسوع المسيح في البداية احتراماً لقداسة وأهمية العبادة في هيكل أورشليم. ولكن بعد أن أخذت المسيحية في صيغتها البولصية (نسبة إلى بولس الرسول) بالانتشار بين غير اليهود سلكت تدريجياً في طريق يتجاهل بشكل تام مركزية أورشليم، خصوصاً بعد دمار الهيكل. وقد فسرت الأناجيل نهاية الهيكل باعتبارها مصادقة على صحة رسالة يسوع. ونقل الإنجيليون على لسانه أقوالاً تنبأ بسقوط الهيكل<sup>(٢)</sup>، وقولاً يوحى بأن جسده ذاته سيكون بديلاً عن الهيكل<sup>(٣)</sup>.

لدينا مصادر يهودية قليلة من فلسطين خلال القرن الذي شهد دمار الهيكل، وبالكاد هنالك وثائق كتابية محفوظة بالعبرية. من هنا تأتي أهمية المخطوطات التي اكتشفت بمنطقة قبران قرب البحر الميت عام ١٩٤٧، باعتبارها شاهداً مباشراً على اليهودية في فلسطين خلال المئة والخمسين سنة الأخيرة من عمر الهيكل.

---

(٢) الكتاب المقدس: «انجيل متى»، الأصحاح ٢٦، الآية ٦١، و«انجيل لوقا»، الأصحاح ٢١، الآيات ٥-٦.

(٣) المصدر نفسه، «انجيل يوحنا»، الأصحاح ٢، الآيات ٢٠ - ٢٢.

تكشف هذه المخطوطات، التي وجدت على شكل لفائف، عن موقف الجماعات التي كانت تعيش في فلسطين حينها من الهيكل ومكانته لديهم، وهو موقف معقد بعض الشيء. إننا لا نستطيع على وجه اليقين أن نعزو كل لفائف هذا الأرشيف إلى طائفة واحدة، ولكن من المحتمل أنها تمثل مواقف ومعتقدات جماعات وطوائف يهودية معينة متقاربة، ظهرت إلى الوجود خلال القرنين الأخيرين السابقين للميلاد. ولربما تشكلت هذه الجماعات والطوائف كنتيجة للمعارضة المتنامية للأسر الكهنوتية التي كانت حينها موكلة بشؤون الهيكل، ثم قادتهم تلك المعارضة إلى إعادة النظر بمكانة الهيكل نفسه في نظامهم الديني. ولكن تلك الفرق تعاملت مع هذه المسألة بطرق مختلفة تراوحت بين البقاء على فكرة أن أورشليم وهيكلها هما المركز المطلق للكون، وبين الاعتقاد بأن الصلة بين إله إسرائيل والشعب الذي اختاره لا تتوقف على وجود معبد أرضي.

وإنني لأظن بأن ذلك المدى المتفاوت من وجهات النظر بخصوص الهيكل قد تشكلت وفق تدرج زمني. فقد بدأت تلك الحركة بإظهار معارضتها لكهنة أورشليم، ثم ضعف ولاؤها تدريجياً للهيكل ورفضت بطائفة، ثم رفضت الهيكل نفسه. ووصل بها الأمر أخيراً حد التخلي عن فكرة الهيكل الأرضي. على أن تصنيف الوقائع زمنياً ليس بأهمية دراسة رموز المدونات. والعديد من دارسي نصوص قمران لا يتفق مع هذا الرأي. على أية حال ربما نستطيع ملاحظة تسلسل زمني مشابه بخصوص الوقائع التي قادت المسيحية المبكرة إلى التخلي عن الولاء للهيكل. فالجماعة التي قادها يعقوب (أخو يسوع) ظلت قريبة جداً من الهيكل، وبولس نفسه اعترف بصدارة كنيسة أورشليم بين شبكة كنائسه، ولم تستبدل أورشليم برومة كعاصمة للمسيحية إلا في وقت لاحق.

بين يهود الشتات أيضاً بمقدرونا العثور على دلالات تشير إلى نزوع نحو يهودية عالمية تتطابق في مبادئها مع فلسفة أفلاطون، أو حتى مع فلسفة عقل إنسانية كونية<sup>(٤)</sup>. أي أن لاهوت مؤلفي لفائف البحر الميت على الرغم من فرادته، لم يكن وحده الذي تناول فكرة اليهودية من دون هيكل، والتي تعني يهودية من دون أورشليم، ولكن ما يميز أولئك اليهود الفلسطينيين أن تخليهم

---

(٤) وفي ذهني بشكل خاص كتابات فيلو الاسكندري من القرن الأول الميلادي، وسفر المكابيين الثالث من الفترة نفسها تقريباً.



عن الهيكل في بيئة ما زال الهيكل يمارس فيها نفوذاً قوياً، قد تطلب صراعاً لاهوتياً. وبإمكاننا أن نشك فيما إذا كانوا قد نجحوا بتحرير حياتهم الدينية تماماً من الهيكل.

### - ٣ -

لسوف نعرض في ما يلي، وبشكل مختصر، بعض الأمثلة عن المواقف المتفاوتة للفائف البحر الميت من أورشليم وهيكلها. ففي المخطوطة المعروفة بعنوان **مخطوطة الهيكل**<sup>(٥)</sup>، نجد أكثر المواقف انسجاماً مع الهيكل. تصف المخطوطة بالتفصيل الطقوس المقامة في هيكل مثالي وسع مدينة أورشليم في ذلك الوقت. وهو بمثابة البؤرة لهالات من القداسة متوضعة فوق بعضها ومتطابقة في المركز، بحيث يكون قدس الأقداس في مركز الهيكل، وفي مركز الكون المخلوق أيضاً. إلى هذا المكان يأتي الرب في حضرة غير مرئية. وراء قدس الأقداس الفارغ تتوضع أفنية الهيكل: «فناء الكهنة، ثم فناء الإسرائيليين، وأخيراً فناء النساء». ووراء الهيكل هنالك المدينة المقدسة، أما وراء المدينة المقدسة فهنالك بقية العالم، حيث تتناقص القداسة ثم تتلاشى. لقد عكست كتابات الربانيين هذه الرؤية. وعلى الرغم من أن الهيكل قد اختفى، فإن أرض إسرائيل بقيت مع ذلك (على الأقل من الناحية النظرية) تخضع لبعض القوانين التي لا يجري تطبيقها في مكان آخر، مثل ضريبة العشر وتقريب القرابين من بواكير الثمار والأنعام.

في مخطوطة الهيكل ثمة تصوير مثالي للهيكل ولمدينة الهيكل. والباحثون منقسمون بخصوص ما إذا كانت تلك الرؤية تمثل استشرافاً للمستقبل أو مخططاً لما توجب على الأمور أن تكونه في البداية. من المؤكد أن مضمون المخطوطة يعكس بعضاً من وجهات النظر السائدة حينذاك بخصوص مكانة

---

(٥) عُثر على هذه المخطوطة عند تاجر عاديّات عام ١٩٦٧، وفي نهاية هذه السنة اُشار عالم الآثار الإسرائيلي إيغال يادين إلى وجودها، ثم نشرها عام ١٩٧٧ بالعبرية. من أجل الترجمة الإنكليزية، انظر: Yigael Yadin: *The Temple Scroll*, 3 vols. (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1983), and *The Temple Scroll: The Hidden Law of the Dead Sea Sect* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1985), and Johann Maier, *The Temple Scroll*, *Journal for the Study of the Old Testament*, Supplement Series; 34 (Sheffield: JSOT, 1985).

الهيكل ومدينة أورشليم، فالقوانين المتعلقة بتنظيم شعائر المعبد، مثلاً، تنطوي على نقد ضمني، ولكن من دون الإفصاح عن اتهامات واضحة، أما المخطوطة المعروفة بعنوان وثيقة دمشق، فتعبر من ناحيتها عن انتقادات عنيفة<sup>(٦)</sup>.

وتم العثور في مغاور قمران على عدة نسخ من وثيقة دمشق، ولكن قبل ذلك بقرن من الزمان تم العثور على نسختين من المخطوطة في كنيس يهودي بالقاهرة، يعود تاريخهما إلى القرن العاشر الميلادي<sup>(٧)</sup>. في وثيقة دمشق (التي قد لا يكون لها صلة بمدينة دمشق الحقيقية، وإنما استخدم كاتبها تعبير أرض دمشق على سبيل الرمز) نحن أمام طائفة يهودية كان مركزها في أورشليم. وفي انتقاده لنظام الشعائر التي يؤديها كهنوت الهيكل، يفصل كاتب النص الشريعة الحقيقية عن الهيكل ليضعها في مواطن إقامة أعضاء الطائفة. وبذلك فقد عمل، بوجه من الوجوه، على الحد من مركزية الهيكل. بسبب هذه الاختلافات، وعلى وجه الخصوص بسبب استخدام هذه الطائفة لتقويم مغاير لتقويم كهنة أورشليم، فإن أعضاءها لا يستطيعون المشاركة إلا بعدد محدود من فعاليات الهيكل، وذلك مثل التقدّمات الفردية. وبهذا، فإن هذه الوثيقة، وغيرها من الكتابات التي صدرت عن الطائفة نفسها، تعبر عن قبول تام لمركزية العبادة في الهيكل، شريطة أن تدار على الوجه الصحيح. ولكن كان عليها أن تتعايش مع وجود هيكل واقعي يعتبر كهنته عصاة لإرادة الله.

في المخطوط المعروف بعنوان أناشيد أصحابي السبت أو الأناشيد الطقسية الملائكية<sup>(٨)</sup> هنالك ميل أكثر للابتعاد عن الهيكل. يحتوي المخطوط

---

(٦) من أجل تحليل شامل للجزء الأول من وثيقة دمشق، انظر: Philip R. Davies, *The Damascus Covenant: An Interpretation of the «Damascus Document»*, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series; 25 (Sheffield: University of Sheffield, Dept. of Biblical Studies, JSOT Press, 1983).

(٧) نشرها لأول مرة: S. Schechter, *Documents of Jewish Sectaries* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1910), pp. ix-lxix and 1-10.

وأعيد نشرها وعدلت في: S. Schechter, *Documents of Jewish Sectaries*, prolegomenon by Joseph A. Fitzmyer, Library of Biblical Studies ([New York]: Ktav Pub. House, 1970).

(٨) Carol Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, Harvard Semitic Studies; no. 27 (Atlanta, GA: Scholars Press, 1985), and James H. Charlesworth and F. M. Cross, eds., *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Projects (Tübingen: J. C. B. Mohr; Louisville: Westminster John Knox Press, 1994), vol. 4: *Angelic Liturgy: Songs of the Sabbath Sacrifice*.

على تسبيحات الملائكة السماويين في حضرة الله. ويبدو أن مهوى أفئدة تلك الجماعة التي أنتجت النص لم يكن هيكل أورشليم الواقعي، ولا حتى هيكلًا كاملاً قد يوجد ذات يوم، وإنما هيكل سماوي يعبد فيه الله شخصياً كل سبت (وربما بشكل دائم) من قبل كهنته السماويين الذين يقودهم، على ما يبدو، ملكي صادق كاهن السماء الأعلى. لقد أوحى هذا النص للعديد من الباحثين بأن مؤلفيه قد تولوا عن هيكل أورشليم، وتحولوا إلى شكل تجريدي روحاني من العبادة لا يحتاج هيكلًا. كما وجرى النقاش حول مسألة ما إذا كان هذا التخلي عن أورشليم هو تخلياً مؤقتاً، أم دائماً. ولكني لا أعتقد بأهمية الفرق بين الموقفين، لأن مؤلفي النص كانوا على اعتقاد بأن الأمور لن تتغير فعلاً إلا في نهاية الأزمنة. على أية حال، لدينا مخطوط آخر أنتجته الجماعة نفسها، يلقي مزيداً من الضوء على مواقفها، وهو معروف بعنوان «قانون الجماعة»<sup>(٩)</sup>. فالمخطوط يوضح لنا دون مواربة رفض الجماعة لقيمة الأضاحي، وكذلك دعواها بأن قدس أقداس الهيكل، حيث يقيم الله، يتشكل الآن من رجال ونساء نذروا أنفسهم لحياة القداسة الكاملة، حتى صاروا بمثابة «قدس أقداس بشري» بحيث حلت قداساتهم ومعاناتهم محل القرابين.

مثل هذه النصوص التي أنتجتها في اعتقادي جماعة مختلفة عن جماعة «وثيقة دمشق»، ترينا تطور لاهوت تخلي عن أورشليم حتى قبل أن يتم تدميرها فعلياً. وهم على الرغم من إقامتهم في فلسطين، وما يعني ذلك من وقوعهم تحت وطأة الهيكل، أحسوا أنهم ملتزمون بخلق يهودية تقوم على فعاليات طقسية رمزية، تقوم مقام طقوس الهيكل المادية. وموقفهم هذا يتعارض مع موقف سفر دانيال من زوال الطقوس في أورشليم. فحسب دانيال (في نصه الحالي الآرامي - العبراني الذي يعود إلى عام ١٦٥ ق.م.)، لا الله ولا الشعب اليهودي يستطيعان تحمل توقف الأضاحي لفترة طويلة. ولذا فإن على نهاية التاريخ أن تحل قريباً. أما مؤلفو «قانون الجماعة» الذي ربما كُتِبَ في غضون قرن فقد سلكوا طريقاً مغايراً، على الرغم من اعتقادهم أيضاً بأن نهاية الأزمان وشيكة بسبب شرور إسرائيل.

---

(٩) انظر: Charlesworth and Cross, eds., Ibid., vol. 1: *Rule of the Community and Related Documents*.

## خلاصة ونتائج

لقد جرى النظر، سواء في الماضي أو الحاضر، إلى دمار هيكل أورشليم باعتباره مأساة كبيرة في تاريخ اليهودية. ومع ذلك فإن فريقاً من يهود ذلك الزمن ارتأى إمكانية التلاؤم مع واقعة زوال الهيكل، بينما رأى فريق آخر في تلك الواقعة مصادقة على معارضتهم للكهنة الفاسدين القيمين على الهيكل، وكذلك الحال بالنسبة إلى المسيحيين الذين رأوا فيها عقاباً إلهياً.

اليهودية الربانية من ناحيتها قد تلاءمت مع فكرة زوال المعبد، وهذا ما ضمن بقاء واستمرار اليهودية. فاليهودية طيلة ألفي عام مضت لم تكن بحاجة إلى هيكل. أما الصهيونية فقد ركزت على فكرة المدينة المقدسة وفكرة أرض إسرائيل. وهنا أخذت مدينة أورشليم مكان الهيكل. إنها الآن «المدينة الأبدية المقدسة» لا باعتبارها مسكناً لله وإنما مسكناً لإسرائيل. ولكن من أين تأتي أهمية جبل صهيون بالنسبة إلى اليهودي المعاصر؟ هنالك عدة أجوبة عن هذا السؤال. فهناك قلة من اليهود، طبعاً ترغب في إعادة تأسيس الهيكل، واستئناف طقوسه التي من شأنها تعزيز الاقتصاد الحيواني والمساهمة في تلوث البيئة بدخان القرايين. وبالنسبة إلى فريق آخر فإن الله يقيم الآن في جبل صهيون الحقيقي، بشكل رمزي أو حتى فعلي، وهو قد منحهم بركته ثانية. أما بالنسبة إلى الفريق العلماني من اليهود، فليس للهيكل أية أهمية اللهم إلا باعتباره تذكيراً لبنية معمارية رائعة من آثار العالم القديم، وباعتباره شاهداً ضخماً على ملكية اليهود للمدينة منذ قرون عديدة خلت.

أي أن الوضع اليوم هو كما كان عليه منذ ألفي عام، من حيث التباين الكبير في المواقف من مسألة جبل صهيون أو جبل الهيكل. ويبدو لي أن المدينة نفسها قد اتخذت الدور الرمزي للهيكل باعتبارها تذكيراً مقدساً يقف في مقابل الشريعة التي بسطت سلطتها خلال ألفي عام (وما زالت فاعلة في الحياة اليومية لليهود خارج إسرائيل). وينطبق هذا أيضاً على مفهوم أرض إسرائيل (وفق التعريف الرباني لا وفق القانون الدولي)، ولكن بدرجة أقل. غير أن رمز المدينة من ناحية والشريعة من الناحية الأخرى يشدان في اتجاهين متعاكسين، أحدهما خاص والآخر كوني شمولي. هذا التعارض بين يهودية روحانية كونية ويهودية قومية متمركزة حول أورشليم ليس بالأمر الجديد، بل هو قديم قدم اليهودية نفسها، وهو الذي أنتج الصيغ المتعددة للصهيونية مثلما أنتج الصيغ المعارضة للصهيونية أيضاً.

## الفصل التاسع

### تشيد المدينة المقدسة:

### الروايات التوراتية حول تأسيس أورشليم

توماس م. بولين (\*)

إن تشيد المدن هو ظاهرة إنسانية بشكل فريد. ولعلها من أكثر الفوارق وضوحاً عندما نأتي إلى التمييز بين عالم الإنسان وعالم الحيوان. فهي التعبير الملموس عن الجوانب الفكرية والاجتماعية الضرورية لحياة إنسانية باقية ومستمرة<sup>(١)</sup>. وهذا ما يشير إليه القول المعروف للفيلسوف أرسطو بأن الإنسان بطبيعته «حيوان سياسي»، حيث إن كلمة سياسي هنا (Political) مشتقة من الجذر اليوناني «Polis»، أي المدينة<sup>(٢)</sup>. وفي تراث الشرق القديم نجد أن ملحمة جلجامش (وهي أشهر نص أدبي شرقي قديم) تصور لنا عملية تأسيس الرجل البري إنكيدو على يد المرأة التي حولته إلى عالم الحضارة عبر مراحل متدرجة انتهت بإحضاره إلى المدينة، إلى أوروك ذات الأسوار<sup>(٣)</sup>. لقد كان ظهور حضارة المدن في وادي الرافدين الجنوبي قبل خمسة آلاف عام نتيجة لتطور الزراعة في السهول الحقلية، ولتقسيم العمل وتوزيع الموارد، وما نتج

---

(\*) أستاذ مساعد في كلية سانت نوربرت، دائرة الدروس الدينية.

(١) انظر: Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: a Treatise in the Sociology of Knowledge* (Garden City, NY: Doubleday, 1966).

Politics, 1235a.

(٢)

(٣) انظر: *The Epic of Gilgamesh: The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*, translated and with an introduction by Andrew George, Penguin Classics (London: Penguin, 1999).

عن ذلك كله من تمايز الطبقات الاجتماعية<sup>(٤)</sup>. إن المدن تقوم من أجل تجميع الموارد والدفاع ضد الغرباء. ولكن في سياق عملية إسباغ المشروعية على النشأة الحضارية للمدينة، فقد تم النظر إليها دوماً كنتاج يتجاوز الدواعي البراغماتية من تأمين للحماية والكفاية الاقتصادية والتلاحم الاجتماعي، وعُزِيَ صنعها إلى أبطال من البشر أو الآلهة. وفي التوراة العبرانية كانت أورشليم هي المدينة المهمة بالنسبة إلى المحررين التوراتيين. ولكنها لم تؤسس من قبل بطل عظيم من أبطال التاريخ الإسرائيلي، وإنما من قبل سلسلة من الشخصيات التوراتية المتعاقبة.

في هذه المقالة سوف نعمد أولاً إلى إلقاء نظرة عامة على الطرق المختلفة التي صورت بها الأدبيات القديمة تأسيس المدن، ثم ننتقل إلى تحليل النصوص التوراتية التي تتحدث عن تأسيس أورشليم ومقارنتها بتلك الطرق المختلفة في الأدبيات القديمة.

### أولاً: المعتقدات الخاصة بتأسيس المدن:

يمكننا تصنيف التقاليد الخاصة بتأسيس المدن، في العالم القديم، في زمرتين رئيسيتين، هما الزمرة التي تعزو بناء المدينة إلى إله ما؛ والزمرة التي تعزو بناءها إلى بطل أسطوري. والزمرة الثانية تحتوي على عدد من التنويعات الثانوية، بينها التدشين الجديد للمدينة عقب الفتح العسكري.

#### ١ - تأسيس المدينة من قبل إله:

لعل من أهم الأسباب الحضارية لتأسيس المدن هو حمايتها للمعابد التي كانت بمثابة مساكن للآلهة. من هنا، لا عجب في أن كثيراً من المدن قد صاغت أساطير تبريرية - سببية (aetiologies) تعزو نشأتها إلى فعالية إلهية خلقة<sup>(٥)</sup>. ففي بلاد الرافدين لدينا موروثة أدبية تدعي أن كل النواحي الهامة

(٤) من أجل معالجة تفصيلية لهذه العملية، انظر: N. Yoffee, «The Economy of Ancient Western Asia», *CANE*, vol. 3 (1995), pp. 1387-1999.

(٥) لم نبحث هنا قصص الآلهة التي اختارت السكن في مدن قائمة، أو الآلهة التي أمرت عباده ببناء مدن لها. إن هذا النوع من القصص يمكن إلحاقه بزمرة قصص تأسيس المدينة بواسطة بطل ملحمي، لأن إرادة الآلهة تتحقق من خلال بطل. كما أن المصادقة الإلهية على عمل ذلك البطل من شأنها إسباغ المشروعية على دوره.

المميزة للحياة الإنسانية، مثل الحضارة والفن والتكنولوجيا، هي هبة إلهية جلبها حكماء (باللغة الأكادية أبكالو) من الآلهة أو أشباه الآلهة عددهم سبعة. في الأسطر الافتتاحية، كما في الأسطر الختامية من ملحمة جلجامش، يفاخر جلجامش ملك أوروك بأسوار مدينته قائلاً: «أليست حجارته من طين مشوي؟ أليس الحكماء السبعة هم من وضع له الأساس؟»<sup>(٦)</sup>. مثل هذا النسب الكريم للمدينة، يخدم في الوقت نفسه كوسيلة دعائية سواء تجاه أهل المدينة نفسها أم تجاه الآخرين. إن نظرة عاجلة على مثالين معروفين، من شأنها إيضاح المنطق الفاعل وراء هذا النوع من الأسطورة.

لدينا أولاً أسطورة التكوين البابلية المعروفة باسم الإينوما إيليش<sup>(٧)</sup>. لقد دونت هذه الأسطورة في أواسط الألف الثاني قبل الميلاد، ولكنها حظيت بمكانة مرموقة خلال الألف الأول قبل الميلاد، بسبب صعود الأسرة الكلدانية وتشكيل الإمبراطورية البابلية الجديدة في القرن السادس قبل الميلاد. يعالج النص موضوع خلق العالم على عدة مراحل مختلفة. ففي البداية أنجب الزوجان البدثيان آبسو وتعامه الجيل الأول من الآلهة. بعد معركة كونية بين مردوخ وتعامه، عمد مردوخ المنتصر، الذي تم تنصيبه ملكاً على الآلهة، إلى سلسلة من عمليات الخلق ابتدأها بخلق السماء التي صنعها من جثة الإلهة المشطورة. في المرحلة الثانية صنع مردوخ تجمعات النجوم والقمر والوقت والفصول. في المرحلة الثالثة صنع أرض وادي الرافدين ونهري دجلة والفرات. في المرحلة الرابعة والأخيرة قرر مردوخ صنع مدينة في وسط هذا العالم الجديد تدعى بابل (بالأكادية باب إيلو، أي باب الرب)، فكان هذا العمل البديع بمثابة تنويع لفعالية الألوهة الخلاقة. في مدينة بابل سكن مردوخ وبقية الآلهة، وجرى خلق الجنس البشري من أجل خدمتهم. كما شرع الآلهة ببناء مسكن لمردوخ في المدينة الجديدة، اعترافاً بفضله وتبجيلاً لحكمته، فظهر معبد «الإيزاجيلا» وزقورته العالية «إيتيم إنانكي»، وكان النظير الأرضي للبنية

---

*Epic of Gilgamesh: The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*, pp. 2 and 99.

John van Seters, *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992), pp. 68-77.

Benjamin R. Foster, *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, 2 vols., 2<sup>nd</sup> ed. (Potomac, MD: CDL Press, 1996), vol. 1: *Archaic, Classical, Mature*, pp. 350-401.

السماوية العليا<sup>(٨)</sup>. وبذلك انتهت فعاليات الخلق وفق الترتيب التالي: السماء، فالأرض، فالمدينة بابل، فالجنس البشري، فالإيزاجيلا معبد مردوخ.

إن من يتفحص هذا الترتيب في عمليات خلق العالم الجديد، سوف يلحظ المكانة المميزة التي اعطتها الإينوما إيليش في نهايتها لمدينة بابل. فالمدينة تشغل نقطة المركز من الكون بين عالم الآلهة السماويين وعالم الآلهة الأرضيين. فالنص والحالة هذه يهدف بشكل واضح إلى تمجيد مدينة بابل وإلهها الحامي مردوخ. وكما أن مردوخ هو سيد (بالأكادية: بِل) الآلهة، كذلك هي بابل سيدة مدن العالم. لقد جاءت بابل لتتويجاً لعمليات الخلق الكونية، وهي من اختارها مردوخ مقرأً له ومسكناً للآلهة<sup>(٩)</sup>. إن حقيقة كون هذا النص قد وُضع لغرض تمجيد ألوهة معينة بداعي علاقتها بمدينة، تتوضح لنا من

Ibid., vol. 1: *Archaic, Classical, Mature*, p. 81.

(٨)

إن التعبير السومري e-sagil والتعبير e-temen- an-ki يعنيان على التوالي البيت الذي أساساته السماء والعالم الأسفل. ولمزيد من التفاصيل، انظر: *House Most High: The Temples of Ancient Mesopotamia*, [compiled and edited by] A. R. George, *Mesopotamian Civilizations*; 5 (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1993), pp. 139-140 and 149, and Thorkild Jacobsen, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion* (New Haven: Yale University Press, 1976), p. 181.

ويشير جاكوبسن في النص إلى أن بابل كانت آخر عمل من الخليقة المقدسة على وجه الأرض. وفي التقاليد المسيحية يجري النظر إلى أورشليم باعتبارها نظيراً تحتياً للسماء. من هنا فإن «سفر الرؤيا» الأصحاح ٢١، الآيات ٩-٢٧ يستعيد، ويعيد تفسير مقاطع من «سفر حزقيال» الأصحاحات ٤٠ - ٤٨ مقابلاً بين أورشليم السماوية وأورشليم الأرضية .

(٩) من اللافت للنظر أن قصة الخليقة الواردة في سفر التكوين تحمل بعض سمات التشابه مع الإينوما إيليش. ففي كلتا الأسطورتين نجد أن المياه البدئية تندحر أمام البطل الرئيس في مجمع الآلهة. وأن العالم يُخلق في وسط المياه التي من أعلى والتي من أسفل. وهنالك فارق مهم بين النصين مفاده أن قصة سفر التكوين تخلو من مدينة تقام في مركز ذلك العالم الجديد، أو معبد. وبدلاً من أن يكون العالم معداً في البداية لسكن الآلهة، فقد كان في سفر التكوين معداً لسكن البشر على وجه الحصر. فهل كان مؤلف سفر التكوين يكتب عندما كان في المنفى البابلي، عندما لم يكن لأورشليم أو لمعبدها وجود بعد التدمير البابلي؟ أم أنه في تغاضيه عن مدينته ومعبدها كان يؤكد على أن العالم المخلوق لا يصلح لأن يكون ميداناً لإله على درجة عالية من السمو والتعالي؟ أن نص سفر إشعيا يضع أورشليم في مركز العالم، ولكن مكان أورشليم هذا يفهم باعتباره المكان الذي تجتمع إليه كل ثروات وأمجاد العالم. من هنا، فإن هذه الرؤية أشبه ما تكون بأفكار الامبراطورية الفارسية عن المركز والأطراف، مما تعبر عنه بصرياً المنحوتات البارزة في القصور الملكية للعاصمة بيرسيبوليس. انظر:

الكتاب المقدس، «سفر إشعيا»، الأصحاح ٦٠، الآيات ٣-١٣، و Amélie Kuhrt, *The Ancient Near East*, Routledge History of the Ancient World, 2 vols. (London; New York: Routledge, 1995), vol. 2: *From C. 1200 B. C. to C. 330 B. C.*, pp. 676-682.



الكيفية التي تبنت بها الثقافة الآشورية نص الأسطورة، فلقد جرى هنا استبدال الإله مردوخ بالآله آشور، رب المدينة الآشورية الكبيرة التي تحمل اسم الإله نفسه، والتي حلت في النص محل بابل<sup>(١٠)</sup>.

مثالنا الثاني هو نص مصري معروف بعنوان لاهوت ممفيس، جرى تدوينه في عصر المملكة القديمة (٢٧٠٠ - ٢٢٠٠ ق.م.)، ووصلنا من خلال نسخة متأخرة تعود إلى عصر الأسرة الخامسة والعشرين (في ما بين القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد)<sup>(١١)</sup>. يبدو أن هذا النص قد جمع بين أسطورتين، الأولى تدور حول سيادة الإله حوروس (رمز مصر السفلى) وتفوقه على عمه سيت (رمز مصر العليا). والثانية تدور حول سيادة الإله بتاح ومدينته ممفيس، التي اعتبرت مقدسة لكونها البقعة التي عُثر فيها على جسد الإله الميت أوزيريس<sup>(١٢)</sup>. فهنا، وعلى غرار ما رأينا في نص الإينوما إيليش، يعتمد النص المصري إلى تمجيد بتاح كإله خالق للكون وللآلهة وللعبادات. بعد ذلك يعلي من شأن مدينة ممفيس، على ما نقرأ في المقتبس التالي:

«هو (أي بتاح) من أنجب الآلهة، هو من صنع المدن، هو من نظم لهم التقديمات، وأسس المزارات، وقولب أجسامهم وفقاً لرغباتهم... العرش العظيم (ممفيس) الذي يُفرح قلب الآلهة في بيت بتاح، هو إهراء تارتين (إله الأرض والتربة) سيدة الحياة التي بها معاش القطرين،... لقد هبط أوزيريس إلى الأرض في القلعة الملكية (ممفيس)... وابنه حوروس ظهر وتسلم مُلك مصر العليا، ظهر وتسلم مُلك مصر السفلى»<sup>(١٣)</sup>.

---

(١٠) انظر: Foster, *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, vol. 1: *Archaic, Classical, Mature*, p. 350.

بخصوص آشور، يناقش بوستغايت بأن الإله آشور ليس في حقيقة الأمر إلا تجسيدا للمدينة المؤهلة آشور. وبالتالي فإنه لا يلعب دوراً مميزاً في أي مجمع آلهة آخر معروف لدينا. انظر: N. Postgate, «Royal Ideology and State Administration in Sumer and Akkad», *CANE*, vol. 1 (1995), p. 406.

(١١) من أجل ترجمة هذا النص والتعليق عليه، انظر: Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature; a Book of Readings*, 3 vols. (Berkeley, CA: University of California Press, 1975), vol. 1: *The Old and Middle Kingdoms*, pp. 51-57.

(١٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٦. إن حوروس هو ابن أوزيريس الذي مات غيلة على يد أخيه سيت. على هذا، فإن القصتين على تمايزهما متعالتان. ومن أجل نظرة عامة على أساطير أوزيريس، انظر: J. van Dijk, «Myth and Mythmaking in Ancient Egypt», *CANE*, vol. 3, p. 56.

Lichtheim, *Ibid.*, vol. 1: *The Old and Middle Kingdoms*, pp. 55-56.

(١٣)

ينبغي التأكيد هنا مرة أخرى أن اللاهوت قد وُضع في خدمة المتطلبات السياسية، وذلك في كلا النصين البابلي والمصري. إن دعوى سيادة بابل وممفيس يضمنها كل من الحاميين الرسميين، كما أن الدور المميز لهاتين المدينتين يُفهم باعتباره أمراً مقررأ في الترتيب البدئي الكوني. فكما أن النظام الطبيعي للعالم قد تقرر واستمر منذ البدء، كذلك هو شأن النظام السياسي، على ما نفهم من النصين. إن قوة ومكانة هاتين المدينتين هي حقيقة وجودية بديهية، إنها من طبيعة الأمور.

## ٢ - تأسيس المدينة من قبل بطل أسطوري:

لقد ربط العديد من مدن العالم القديم نفسه بواحد من الأبطال الأولين. مثل هؤلاء الأبطال ربما كانوا كانوا شخصيات ملحمية أو شخصيات تاريخية، وينتمون إلى الماضي البعيد أو الماضي القريب. هذا وتتخذ التقاليد الأدبية المتداولة حول مؤسسي المدن عدداً من الأشكال المميزة. فبعض المدن قد صاغ قصصاً حول تأسيسه من قبل بطل صار اسمه فيما بعد رمزاً للمدينة حتى أنها تسمت به. من الأمثلة البارزة على ذلك مدينة رومة التي تُرجع أقاصيص الأصول تسميتها إلى البطل الأسطوري ريمولوس الذي أوجدها<sup>(١٤)</sup>. على أن من يهب اسمه للمدينة ليس بالضرورة شخصية أسطورية، فالملك الآشوري صارغون الثاني (٧٢١ - ٧٠٥ ق.م.) بنى لنفسه مدينة على نهر الدجلة أطلق عليها اسم «دورشروكين»، أي حصن صارغون<sup>(١٥)</sup>، والإسكندر الكبير أوجد عدداً من المدن التي حملت اسم الاسكندرية، أشهرها المدينة المصرية على ساحل المتوسط التي غدت ميناءً رئيسياً لمصر السفلى وعاصمة ثقافية للعالم الهيلينستي. وبعد تدميره مدينة أورشليم في عام ١٣٥ م. أقام الإمبراطور الروماني هدریان في موقعها مدينة رومانية جديدة أطلق عليها اسم إيليا كابيتولينا تيمناً باسم عائلته إيلیوس. كما أقام الإمبراطور الروماني قسطنطين، الذي تحول إلى

---

(١٤) إن القصص المتعلقة بتأسيس رومة لا تقتصر على ملحمة ريمولوس. وقد بحثنا في موضوع لاحق من هذه الدراسة التنافس بين القصص التي بطلها ريمولوس وتلك التي بطلها اينياس الطروادي، انظر:

Livy, Roman History, 1.3-6.

(١٥) انظر مناقشتنا بعد قليل لقيام داود بإعادة تسمية أورشليم بمدينة داود وذلك في سفر صموئيل الثاني .

المسيحية، عاصمة ضخمة له على مضيق البوسفور عام ٣٣٠م. دعاها بالقسطنطينية<sup>(١٦)</sup>. وفي سفر صموئيل الثاني من العهد القديم يحارب قائد جيش داود المدعو يوآب مملكة بيت عمون في شرقي الأردن، ويستولي على مدينتهم الرئيسية المسماة ربة عمون. ولخوفه من أن تدعى المدينة باسمه بعد فتحها كتب إلى الملك داود ليحضر بنفسه ويستلم المدينة<sup>(١٧)</sup>.

هنالك شكل من أشكال تأسيس المدن بواسطة شخصية ملحمية أو تاريخية، مرتبط بالنشاط الاستيطاني لشعب من الشعوب خارج أراضيه التقليدية. فخلال فترة التاريخ المبكر والكلاسيكي اليوناني (بين القرنين التاسع والخامس قبل الميلاد) عمد العديد من المدن اليونانية إلى إرسال مجموعات سكانية من أجل تأسيس مدن أخرى بعيدة. على هذا الشكل نشأت المدن اليونانية في جزيرة صقلية وفي الجنوب الإيطالي (وأطلق عليها اسم (Magna Graecia) أي اليونان الكبرى). كان قائد المجموعة الاستيطانية هو مؤسس المدينة الجديدة، وكان عليه أن يحصل قبل الشروع في مهمته على بركة وموافقة نبوءة معبد دلفي. ثم يعمد بعد ذلك إلى الإشراف على تأسيس المستوطنة، وتولي مقاليد السلطة فيها. وبشكل خاص كانت تقع على عاتقه مهمة نقل عبادات المدينة الأم إلى المستوطنة الجديدة بالطريقة الصحيحة. بعد وفاة هذا المؤسس يرفع إلى مصاف الأبطال المؤلهين، وتُقرب القرابين عند قبره. خلال الفترة الهيلينية (بين القرنين الرابع والأول ق.م.) تم تأسيس العديد من المدن أيضاً بالطريقة نفسها. بعض هذه المدن لم يكن جديداً بل قائماً منذ عدة قرون خلت؛ ولكنه خضع لعملية تأسيس جديدة وذلك بإعطائه اسماً يونانياً وهيكلية اجتماعية يونانية<sup>(١٨)</sup>. في كثير من الأحيان تمتزج الحقائق التاريخية بخصوص

---

(١٦) في بعض الأحيان قد يعمد مؤسس المدينة الحقيقي إلى تسميتها باسم إحدى الشخصيات الخاصة بالنسبة إليه. من الأمثلة على ذلك قيام الملك هيرود الكبير حوالي عام ١٠ ق.م. بإطلاق اسم «قيصرية» على مدينة بناها في موقع قديم على الساحل الفلسطيني، وذلك تكريماً للإمبراطور أوغسطس قيصر الذي وهبه المدينة.

(١٧) الكتاب المقدس، «سفر صموئيل الثاني»، الأصحاح ١٢، الآية ٢٨.

(١٨) للاطلاع على تأسيس المدن في العصر الهلينيستي، انظر: Helmut Koester, *Introduction to the New Testament*, 2 vols., 2<sup>nd</sup> ed. (New York: Walter de Gruyter, 1995), vol. 1: *History, Culture and Religion of the Hellenistic Age*, pp. 71-75; A. J. Graham, *Colony and Mother City in Ancient Greece* (Manchester: Manchester University Press; New York: Barnes and Nobles, 1971), and «City Founders», *OCD*2, p. 244, and «Colonization, Greek», *OCD*2, pp. 264-265.

تأسس مدينة ما بالقصص الملحمية المنسوجة حول المؤسسين الأوائل. وهذا ما يؤدي إلى إسباغ الخصائص الملحمية على مؤسسي المدن. وتعتمد المدن التي لم تحتفظ بذكرات عن أصولها إلى خلق تقاليد أدبية تنسج القصص الخيالية عن مؤسس ملحمي قد يتغير من فترة لأخرى وفق متطلبات السياسة. هنالك نوع من التأسيس الجديد للمدن القديمة يقوم به الفاتح العسكري. ففي العصور القديمة كان فتح مدينة ما يعتبر بمثابة انتقال ملكيتها إلى فاتحها الذي يؤكد سيطرته عليها بطرق عدة منها التدمير وإعادة البناء، أو ذبح سكانها، أو ترحيلهم وإحلال عناصر سكانية غريبة محلهم، أو استبدال نخبتها الاجتماعية بنخبة أخرى خاضعة له. وبصرف النظر عن الخيار الذي يلجأ إليه الفاتح فإن تفسيره لذلك الخيار يُبنى دوماً على إيديولوجية التحسين والتطوير. فالمدينة قد صارت الآن إلى وضع أفضل من السابق وكأنما بنيت بناءً جديداً، ولربما أطلق عليها اسماً جديداً. في نصّ للملك الآشوري صارغون يتحدث فيه عن تدميره لمدينة السامرة الفلسطينية، يقول الملك بأنه قد ساق أهل المدينة إلى المنفى، ثم أعاد بناء المدينة فصارت أفضل من السابق، وأحلّ فيها سكاناً جديداً من المناطق المقهورة الأخرى<sup>(١٩)</sup>. بهذه الطريقة، فإن الفتح يُفسر على أنه تأسيس جديد، لأنه يمثل بداية جديدة تقطع الصلة مع الماضي بشكل جذري. وهنا تستخدم النصوص القديمة ثنائية الفوضى والنظام، لتوضيح وتبرير هذا الانتقال من القديم إلى الجديد. فقبل استيلاء الفاتح الجديد على المدينة كانت تحت سلطان قوى الشر والظلام والفوضى وكل ما هو نقيض للحضارة. أما بعد الفتح فقد جرى إحلال النظام وانتقلت السلطة لمن يستحقها، وتحول أهل المدينة إلى مواطنين موالين ومجدين. أي أن الأمور قد عادت إلى نصابها ومجراها الطبيعي<sup>(٢٠)</sup>. إن النص المقتبس عن صارغون، أعلاه، واضح كل الوضوح بهذا الخصوص. فقبل أن يتدخل الملك الآشوري كان سكان المدينة عبارة عن أتباع ناكرين للجميل وغير مبالين بإظهار

(١٩) James B. Pritchard, ed., *The Ancient Near East: Supplementary Texts and Pictures Relating to the Old Testament* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969), p. 284.

(٢٠) K. Lawson Younger, *Ancient Conquest Accounts: A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing*, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series; v. 98 (Sheffield: JSOT Press, 1990), pp.65-69; Mario Liverani, *Prestige and Interest: International Relations in the Near East ca. 1600-1100 B.C.*, History of the Ancient Near East Studies; 1 (Padova: Sargon, 1990); G. Bellia, «Note sulla spazialità dell' oriente antico», in: S. Manfredi and A. Passaro, eds., *Abcondita in lucem: Scritti in onore di mons. Benedetto Rocco* (Palermo: Salvatore Sciascia, 1998), pp. 23-53, and T. Bolin, «Warfare», in: John Barton, ed., *The Biblical World*, 2 vols. (London: Routledge, 2002).

الاحترام اللازم للملك الآشوري. أما بعد ذلك فقد أوكلت المدينة الجديدة لحاكم تابع لآشور، وأسكن فيها مواطنون يفهمون دورهم كأتباع لآشور، وما يترتب عليهم جراء ذلك<sup>(٢١)</sup>. وفي ما يتعلق بالتفسيرات التي تعزو تأسيس المدينة إلى إله، فإن المحاولة تجري هنا أيضاً للدعاء بأن أوضاعاً سياسية معينة هي في واقع الأمر جزء من النظام الطبيعي للأشياء.

هنالك حالة أخرى يمكن أن نطلق عليها تسمية الفتح الرمزي. فهنا تفاخر المدينة بأن أحد الأبطال الملحميين القدماء قد زارها. مثل هذه القصص تهدف إلى إضفاء المكانة المميزة على المدينة المعنية من خلال ربطها بشخصية مشهورة. من الأمثلة على ذلك ما أورده المؤرخ اليهودي يوسفوس (٣٧ - ١٠٠ م.) في قصة غير موثقة عن زيارة الإسكندر الكبير لأورشليم عندما كان في طريقه إلى مصر، وإظهاره الاحترام الكبير للكهنة الأعلى وتبجيله للإله اليهودي<sup>(٢٢)</sup>. وفي الرواية الإنجيلية عن دخول يسوع إلى أورشليم هنالك إحياء بنوع من الفتح المجازي للمدينة. فقد جاء يسوع إلى المدينة راكباً على أتان، وكان الشعب يهلل له كملك. ثم تصرف يسوع بما يوحي بالتدمير الرمزي للمدينة، عندما طرد الباعة والصيارفة من فناء الهيكل وتنبأ بسقوط أورشليم على يد الرومان<sup>(٢٣)</sup>. لقد أورد المحرر الإنجيلي هذه القصة الدالة على الفتح الرمزي، قبل حادثة الصلب مباشرة، وذلك لغرض التوكيد على أن الميتة الشنيعة ليسوع كانت في جوهرها انتصاراً<sup>(٢٤)</sup>.

هنالك شيء مشترك بين هذه التفسيرات الخاصة بنشوء المدن، وهو أنها

---

(٢١) «ولقد أقمت عليهم واحداً من ضباطي حاكماً، وفرضت عليهم الضريبة المستحقة على المواطنين الآشوريين»، انظر: Pritchard, ed., Ibid., p. 284.

(٢٢) انظر: Josephus, Jews History 11: 325-339.

وقد بحثنا في موضع لاحق من هذه الدراسة صلة هذه القصة بما ورد في «سفر التكوين» الأصحاح ١٤.

(٢٣) هذه العناصر موجودة في الأناجيل الأربعة، ولكنها أكثر وضوحاً في: الكتاب المقدس، «إنجيل لوقا»، الأصحاح ١٩، الآيات ٢٨-٤٧، حيث نستطيع تتبعها بترتيب ودون طرؤ أحداث خارجية تقطع تسلسلها.

(٢٤) إن انتصار يسوع على أورشليم ممثلاً بالكهنة الكبار والكتبة، يؤكد مؤلفو الأناجيل أيضاً من خلال مواجهاته مع هؤلاء عبر الفترة القصيرة الفاصلة بين دخوله أورشليم وموته. في كل هذه المواجهات يخرج يسوع رابحاً. في إنجيل يوحنا نجد حادثة تطهير المعبد تجري في بداية فترة يسوع التبشيرية. أما التأكيد على انتصار يسوع من خلال موته فيتم من خلال عدد متنوع من العناصر الأدبية، انظر: الكتاب المقدس، «إنجيل يوحنا»، الأصحاحات ١٢-٢١.

تخدم الغايات السياسية لمجموعات معينة. فالقصص المتعلقة بتأسيس المدينة من قبل آلهة أو أبطال ملحميين، من شأنها تبرير علو مكانة المدينة وتوكيد نفوذها على المدن الأخرى المجاورة. وعلى نقيض ذلك، فقد تستعين مدينة ضعيفة بقصة تأسيس من هذا النوع لحماية نفسها من المدن الأخرى القوية، مستعينة بتهديدات مزعومة ومنسوبة للإله الحامي المؤسس بإنزال العقاب بكل من يجرؤ على تهديد تلك المدينة القديمة المقدسة<sup>(٢٥)</sup>. إن مثل هذا النوع من الدفاع الإيديولوجي نادراً ما ينجح بأداء وظيفته، ولكن ذلك لم يمنع من استخدامه والاتكال عليه. وفي كل الأحوال فإن ادعاء الحماية الإلهية على مدينة ما من شأنه إدخال الطمأنينة إلى قلوب السكان في أحوال الحصار والتهديد بالدمار. وبشكل عام فإن قصص التأسيس بالفتح العسكري من شأنها تبرير انتقال السيطرة السياسية إلى الفاتح، أو تدشين مدينة جديدة تحل في موقع المدينة القديمة. إن ادعاء مدن أخرى لقصة التأسيس نفسها لا يطرح مشكلة جدية، ومثل هذه المسائل يمكن تسويتها في ميدان القتال. وإذا تطلب الأمر فإن قصص التأسيس قابلة للمراجعة والتعديل.

## ثانياً: النصوص التوراتية بخصوص تأسيس أورشليم:

لا يوجد في التوراة العبرانية نص واحد حول قصة تأسيس مدينة أورشليم. وهذه مسألة لافتة للانتباه نظراً لما تتمتع به أورشليم من مكانة مركزية في معظم نصوص الكتاب. ومن اللافت للنظر بالدرجة نفسها عدم وجود تقاليد توراتية تنسب تأسيس المدينة إلى فعالية إلهية مبدعة، كما هو الحال في أسطورة التكوين البابلية ولاهوت مدينة ممفيس المصرية. وفي أحسن الأحوال يمكن المرء أن يتوقف قليلاً عند المزمور ٧٨، ٦٩، حيث ورد: «وبنى مقدسه مثل مرتفعات، مثل الأرض التي أسسها إلى الأبد». ويشير سفر حزقيال إلى أورشليم بوصفها سرّة الأرض<sup>(٢٦)</sup>. وفي سفر التثنية: الأصحاح ١٢، وردت

---

(٢٥) مثل هذه المبررات كان وراء إعلان رومة مدينة مفتوحة بعد هزيمة موسوليني وتقدم قوات الحلفاء باتجاهها. لقد نجحت رومة بذلك في إنقاذ نفسها من الدمار، ولكن مدناً أخرى قديمة أيضاً لم تفلح، ودكتها قنابل الحلفاء.

(٢٦) قام ليفنسون (Levenson) بدراسة هذه النصوص واستخدامها في كتابه من أجل البرهنة على الدعوى القائلة بأن التوراة العبرانية تحتوي بالفعل على أساطير تشبه ما أنت به الأينوما - إيلش بخصوص بناء المدينة والمعبد من قبل الخالق على الجبل الكوني البدني. ولكن ضالة الشواهد على ذلك في النص التوراتي قادت ليفنسون إلى القول بأن المحررين التوراتيين كانوا يفتعلون تشابهات دينية =

جملة غامضة تشير إلى المكان الذي اختاره يهوه، والتي يرى فيها معظم المفسرين إشارة إلى أورشليم<sup>(٢٧)</sup>. وفي سفر الملوك الأول الأصحاح ٩، الآية ٣، يبارك يهوه هيكل سليمان بعد إنجازه ويعد سليمان بأن الهيكل سيكون مكان سكناه إلى الأبد<sup>(٢٨)</sup>.

إلى جانب عدم وضوح عنصر المؤسس الإلهي للمدينة، هنالك بعض النصوص التوراتية التي تبدي رفضاً واضحاً لفكرة سكنى الإله في مدينة. فقصّة الخلق الواردة في سفر التكوين، الأصحاح ١، تخلو من عنصر المدينة والمعبد. كما أن يهوه، في سفر صموئيل الثاني يبدي رفضاً لفكرة قيام داود ببناء معبد له عندما قال: «أأنت تبني لي بيتاً لسكنائي؟»<sup>(٢٩)</sup>. إن رفض يهوه لفكر المعبد (أو البيت) هنا، يتيح لمحرر سفر صموئيل أن يضع جنباً إلى جنب معنيين لكلمة «بيت». فداود ليس من يبني بيتاً (=معبد) ليهوه، وإنما يهوه هو الذي يبني بيتاً (أي سلالة حاكمة) لداود<sup>(٣٠)</sup>. وفي سفر الملوك الأول يعلن يهوه أنه لم يختار لنفسه

---

= مع جيرانهم غير الإسرائيليين. إن قراءة ليفنسون، من ناحية أخرى، متأثرة بالتفسيرات الربانية المتأخرة، والتي طورت تقاليد أدبية تجعل من أورشليم المركز البدني للكون المخلوق، انظر: Jon D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*, New Voices in Biblical Studies (Minneapolis, MN: Winston, 1985), pp. 102-137.

(٢٧) وبشكل أكثر تحديداً، نقرأ على لسان يهوه في سفر الملوك الأول، الأصحاح ١١، الآية ٣٦ «في أورشليم المدينة التي اخترتها لنفسي لأضع اسمي فيها». وفي سفر المزامير هنالك غير موضع يتحدث فيه الكاتب عن اختيار يهوه لأورشليم (التي يشير إليها بصهيون أو جبل صهيون) كمكان لمسكنه. انظر حول هذا النقطة الفصلين ٨ و ١٠ من هذا الكتاب ص ٢٣٧ و ٢٧٥ على التوالي .

(٢٨) هنالك إشارات أخرى على الإحسان الإلهي. ففي سفر الملوك الأول نجد أن غيمة تمثل مجد يهوه قد ملأت بيت الرب. وقبل ذلك كان داود قد اختار موقع المعبد بعد أن رأى ملاك الرب الذي أمره أن يقيم مذبحاً في المكان الذي ظهر له فيه، وكان ملكاً لرجل غير إسرائيلي من سكان أورشليم يستخدمه كبيدر لمحصوله، انظر: الكتاب المقدس: «سفر الملوك الأول»، الأصحاح ٨، الآيتان ١٠-١١، «سفر صموئيل الثاني»، الأصحاح ٢٤، الآيات ١٥-٢٥، و«سفر أخبار الأيام الأول»، الأصحاح ٢١، الآيات ١٨ - ٢٢ .

(٢٩) ان النص الموازي لسفر أخبار الأيام الأول أكثر وضوحاً حول هذه النقطة حيث نقرأ «هكذا قال الرب: أأنت تبني لي بيتاً لسكنائي»، انظر: المصدر نفسه، «سفر صموئيل الثاني»، الأصحاح ٧، الآية ٥.

(٣٠) انظر: المصدر نفسه، «سفر صموئيل الثاني»، الأصحاح ٧، الآية ١١. «والرب يخبرك أن الرب يصنع لك بيتاً». حول ظلال المعاني المحيطة بكلمة «بيت - byt» العبرية، انظر الجدال المثار حول نقش «بيت داود» الذي اكتشف عام ١٩٩٣ في تل القاضي بشمال فلسطين (تل دان التوراتي)، انظر: P. Davies, «Bytdwd and Swkt Dwyd: A Comparison», *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 64 (1994), pp. 23-24; E. Ben Zvi, «On the Reading «Bytdwd» in the Aramaic = Stele from Tel Dan», *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 64 (1994), pp. 25-32;

مدينة (=أورشليم) وإنما اختار رجلاً (أي داود)<sup>(٣١)</sup>. وعلى الرغم من قيام صلة بين حضور يهوه في معبد، والمكانة المميّزة لأورشليم، فإن هذه الصلة تبقى ملتبسة<sup>(٣٢)</sup>. هذا الغموض في الموقف الإلهي من أورشليم يعتبر واحداً من معضلات التفسير بالنسبة إلى الباحثين التوراتيين.

إن غياب عنصر المؤسس الإلهي في الرواية التوراتية قد أتاح الفرصة أمام المحررين لإظهار أهمية المدينة من خلال قصص الأبطال الملحميين، علماً بأن أياً من هؤلاء الأبطال لم يمنح اسمه للمدينة بشكل واضح ومباشر<sup>(٣٣)</sup>، على الرغم من أن المدينة قد دُعيت بمدينة داود بعد استيلاء داود عليها وجعلها عاصمة له. وكما ذكرنا أعلاه فإن المدن يمكن أن ترتبط بأبطال معينين إما عن طريق الزيارة، أو الفتح، أو التأسيس. وجميع طرق الارتباط هذه موجودة في الروايات التوراتية بخصوص أورشليم. إن تفحص النصوص ذات العلاقة يرينا أن المحرر التوراتي لم يلجأ إلى التوكيد على أهمية أورشليم من خلال إلقاء الضوء على حدث قديم يفسر نشأة المدينة، وإنما من خلال بناء سلسلة من الأحداث تمتد على مدى التاريخ الإسرائيلي، كما نسقه كتاب التوراة<sup>(٣٤)</sup>. وسنعمد فيما يلي إلى إلقاء نظرة على هذه الأحداث والقصص.

## ١ - زيارة بطل ملحمي

في سفر التكوين الأصحاح ١٤، هنالك قصة هي الأكثر غموضاً بين

E.A. Knauf, A. de Prury and T. Römer, «BaytDawid ou BaytDod? Une relecture de la = nouvelle inscription de Tel Dan,» *BN*, vol. 72 (1994), pp. 60-69, and

الفصل ٢ من هذا الكتاب ص ٧٧.

(٣١) الكتاب المقدس، «سفر الملوك الأول»، الأصحاح ٨، الآية ١٦.

(٣٢) وهذا ما بحثه نوث سابقاً، انظر: M. Noth, «Jerusalem and the Israelite Tradition,» in: Martin Noth, *The Laws in the Pentateuch, and Other Studies* (Edinburgh; London: Oliver and Boyd, 1966), pp. 132-144.

(٣٣) إن أصل كلمة أورشليم غير مؤكد حتى الآن. انظر المراجعة الشاملة لهذا الموضوع في: P. King, «Jerusalem,» *ABD3*, p. 751.

(٣٤) ما أعنيه بالتاريخ هو نتاج العملية الذهنية التي تسعى إلى ابتكار نص متماسك حول ماضٍ ما، حقيقياً كان أم متخيلاً، أم مزيجاً منهما. من هنا، فإن استخدامي للكلمة هنا لا يعني الإقرار بالدقة التاريخية للقصص التي أوردتها. إن التعليقات التي سوف أوردتها لاحقاً تشير إلى أن المرويات التوراتية ذات صلة بالحاضر الذي عاشه المحررون المتأخرون أكثر من صلتها بالماضي الحقيقي، حول هذا الموضوع، انظر: Thomas M. Bolin, «History, Historiography, and the Use of the Past in the Hebrew Bible,» in: Christina Shuttleworth Kraus, ed., *The Limits of Historiography: Genre and Narrative in Ancient Historical Texts*, Mnemosyne, Bibliotheca Classica Batava, Supplementum; 191 (Leiden; Boston, MA: Brill, 1999), pp. 113-140.



جميع قصص عصر الآباء، وهي قصة مواجهة إبراهيم للملوك الغزاة الأربعة ودحرهم<sup>(٣٥)</sup>. يقسم نص تلك القصة إلى ثلاثة أجزاء<sup>(٣٦)</sup>: الجزء الأول عبارة عن مقطع ملحمي مكتوب بأسلوب الحوليات الإخبارية عن مجابهة عسكرية بين خمسة ملوك متمردين وأربعة ملوك من الحكام الأجانب انجلت عن هزيمة المتمردين<sup>(٣٧)</sup>. الجزء الثاني يقص عن قيام إبراهيم بحشد مجموعة صغيرة من المحاربين من بين أهل بيته، ومطاردة الملوك الذين أخذوا أخاه لوطاً معهم أسيراً، وحملوا سبياً وغنائم كثيرة، فغلبهم وعاد بلوط وبالعنائم المنهوبة وبالسبي، وأعطى جزءاً كبيراً من الغنائم لملك سدوم<sup>(٣٨)</sup>. في الجزء الثالث نجد إبراهيم يلتقي بملكي صادق، ملك شاليم (= أورشليم)<sup>(٣٩)</sup>، ويعطيه العُشر من الغنائم<sup>(٤٠)</sup>.

(٣٥) من أجل المناقشة الوافية لمسألة انعدام الوثائق التاريخية والأركيولوجية المؤيدة لرواية «سفر التكوين» الأصحاح ١٤، انظر: Thomas L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives; the Quest for the Historical Abraham*, Beiheft zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft; 133 (Berlin; New York: W. de Gruyter, 1974), pp. 187-195.

للإطلاع على التفاصيل والمصادر المتعلقة بالمصدر والشكل والإصدارات النقدية - التقليدية، انظر: Claus Westermann, *Genesis 12-36: A Commentary*, translated by John J. Scullion (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1985), pp. 182-208, and F. Anderson, «Genesis 14: An Enigma», in: David P. Wright, David Noel Freedman and Avi Hurvitz, eds., *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1995), pp. 497-508.

(٣٦) وأنا هنا أحتدي بوسترمان، ولكن من غير المحافظة على الأزمنة التي وضعها لكل قسم، انظر: Westerman, Ibid., pp. 190-192, and S. Bigger, «Genesis: History or Story?», in: Stephen Bigger, ed., *Creating the Old Testament: The Emergence of the Hebrew Bible* (Oxford, UK; Cambridge, MA: Blackwell, 1989), pp. 98-102.

(٣٧) الكتاب المقدس، «سفر التكوين»، الأصحاح ١٤، الآيات ١-١١.

(٣٨) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ١٤، الآيات ١٢-١٦ و ٢١-٢٤.

(٣٩) إن معادلة شاليم بأورشليم مقبولة لدى جميع الباحثين التوراتيين تقريباً. وتجد مؤيداً لها من النص التوراتي نفسه. المصدر نفسه، «المزمور ٧٦»، الآية ٣. ومن الأدبيات اليهودية اللاحقة، كما هو الحال في نصوص قبران (IQap Gen ar 22, 13). من أجل مناقشة وافية لهذا الموضوع، انظر: J. Emerton, «The Site of Salem, the City of Melchizedek», in: J. A. Emerton, ed., *Studies in the Pentateuch*, Supplements to Vetus Testamentum; v. 41 (Leiden; New York: E. J. Brill, 1990), pp. 45-71.

لم يذكر اسم ملكي صادق بعد سفر التكوين الأصحاح ١٤، وفي التوراة العبرانية، إلا مرة ثانية، وذلك في المزمور ١١٠، الآية ٤. ولكنه يلعب دوراً هاماً في الأدبيات اليهودية والمسيحية اللاحقة. حول هذا الموضوع، انظر: J. Fitzmyer, «Melchizedek in the MT, LXX, and the NT», *Biblica*, vol. 81 (2000), pp. 63-69, and M. McNamara, «Melchizedek: Gen 14, 17-20 in the Targums, in Rabbinic, and Early Christian Literature», *Biblica*, vol. 81 (2000), pp. 1-31.

(٤٠) الكتاب المقدس، «سفر التكوين»، الأصحاح ١٤، الآية ١٨-٢٠.

إن الطبيعة الملحمية لهذه القصة واضحة كل الوضوح<sup>(٤١)</sup>. كما أن من اللافت للنظر أن إبراهيم يظهر هنا كبطل وقائد عسكري، في الوقت الذي تصوره فيه بقية نصوص سفر التكوين كبدوي غريب يتجول عبر مناطق عدة من أنحاء الشرق القديم<sup>(٤٢)</sup>. وهناك ملاحظة مهمة أخرى تتعلق بإقحام شاليم - أورشليم في السياق العام للقصة. فملكي صادق ملك أورشليم وكاهنها يخرج للقاء إبراهيم بعد عودته المنتصرة، ويقدم له خمراً وخبزاً ويسبغ عليه بركة إيل العلي (بالعبرية إيل عليون). والاسم إيل هو اسم سامي قديم يطلق على كبير الآلهة في أكثر من ثقافة سامية. وبالمقابل يقوم إبراهيم بإعطاء ملكي صادق مقدار العُشر من الغنائم، ويساوي بين إيل عليون وإله إسرائيل يهوه (١٤، ٢٢)<sup>(٤٣)</sup>، علماً بأن هذه الأعطية تتناقض مع تباهي إبراهيم أمام ملك سدوم بعزوفه عن الغنائم وإعادةها كاملة إليه، عدا ما أكله من رافقه في الحملة. كما تبدو لنا أعطية إبراهيم لملكي صادق غير مبررة نظراً إلى أن مدينة شاليم لم تكن مهددة من قبل الملوك الغزاة الأربعة، ولم يرد ذكرها في سير الأحداث إلا مع العودة المنتصرة لإبراهيم.

في الأصحاح ١٤ من سفر التكوين نحن أمام قصة تأسيس تقوم على

(٤١) حول الطابع الملحمي لهذه القصة، واستحالة تصديق أن إبراهيم قد قهر ملوك أربع ممالك عظيمة في ذلك الوقت مستعيناً بـ ٣١٨ رجلاً فقط، وطاردهم عبر فلسطين، انظر: Westermann, *Genesis 12-36: A Commentary*, pp. 12-36 and 196-197.

(٤٢) «من الواضح أن المحرر التوراتي قد قصد إلى ابتكار قصة يبدو فيها إبراهيم قائداً عسكرياً منتصراً»، انظر: Bigger, ed., *Creating the Old Testament: The Emergence of the Hebrew Bible*, p. 100.

إن هذا المقطع من سفر التكوين ذو صلة بقصص الانتصارات العسكرية المروية في: الكتاب المقدس، «سفر القضاة»، الأصحاحان ٦ - ٧، و Westermann, *Ibid.*, pp. 191-200.

من أجل دراسة تفصيلية لصورة ابرام - إبراهيم كغريب على الدوام، انظر: T. Bolin, «A Stranger and an Alien among You» (Gen 23, 4): The Old Testament in Early Jewish and Christian Self-Identity, in: Julian V. Hills and Richard B. Gardner, eds., *Common Life in the Early Church: Essays Honoring Graydon F. Snyder* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1998), pp. 57-76.

(٤٣) لمزيد من التفاصيل، انظر: E. Elnes and P. Miller, «Elyon», *DDD2*, pp. 293-299. إن معادلة يهوه بإيل عليون لا ترد في الترجمة اليونانية السبعينية للتوراة. وفي غير موضع في التوراة العبرانية يجري تحويل أسماء الآلهة الأخرى إلى ألقاب ليهوه حيث تمت معادلة إيل شداي بيهوه. وهذا ما يذكرنا بما ورد في أسطورة التكوين البابلية، عندما عدت الألواح الأخيرة من النص أسماء مردوخ الخمسين، ومعظمها أسماء لآلهة معروفة. وتنتهي الأسطورة بتمجيد مردوخ على أنه إنليل الآلهة. والاسم إنليل هو اسم الإله السومري الرئيسي في مجمع الآلهة، وبهذه الصفة يبدو في العديد من النصوص. انظر: الكتاب المقدس، «سفر الخروج»، الأصحاح ٦، الآيتان ٢-٣، و Foster, *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, pp. 388-400.

عنصر زيارة البطل الملحمي للمدينة. في القسم الأول من الأصحاح يسبغ محرر السفر على إبراهيم خصائص البطولة، ويجعله قائد حملة عسكرية أوقعت هزيمة منكرة بالملوك الجبابرة الغزاة (وهو العمل الوحيد لإبراهيم الذي يمكن لنا وصفه بالبطولي، بالمعنى الكلاسيكي للكلمة). بعد ذلك مباشرة يلتقي بملك أورشليم وكاهنها الذي يعترف بعلو مكانة إبراهيم، وبالمقابل يقوم إبراهيم بتكريم المدينة، ويقدم قرباناً لإلهها (ممثلاً بملكي صادق الكاهن)، ثم يسير خطوة أبعد عندما يساوي بين إله أورشليم وإلهه. إن إقحام حادثة اللقاء بملكي صادق في السياق العام لنص الأصحاح ١٤ ليقودنا إلى الاعتقاد بأن محرر السفر كان يبحث عن موضع ملائم في الرواية لإظهار إبراهيم في دور القائد العسكري المنتصر، الذي تدشن زيارته للمدينة عهداً جديداً هو بمثابة تأسيس جديد. والقصة في هيكلها العام تشبه قصة زيارة الإسكندر الملحمية لأورشليم وتكريمه لكاهنها الأعلى ولإلهها، مما رواه يوسفوس في كتابه *تاريخ اليهود*. فلقد روى يوسفوس أنه بعد حصار وتدمير مدينة صور كان الإسكندر تواقاً لزيارة أورشليم<sup>(٤٤)</sup>. على الطريق التقى بالكاهن الأعلى يهوذا الذي كان في كامل أبهته الكهنوتية، فتقدم إليه، وانحنى أمامه ممجداً الإله اليهودي الذي حفزه على الشروع في حملته المشرقية وأمن له النصر<sup>(٤٥)</sup>. بعد ذلك توجه الإسكندر إلى مدينة أورشليم وقدم قرباناً لإلهها<sup>(٤٦)</sup>. في الحقيقة، لا يمكننا إلا أن نرى التشابه بين هذه القصة وقصة زيارة إبراهيم في الأصحاح ١٤. ففي كلتا القصتين هنالك منتصر خرج لتوه من المعركة، ولقيه على الطريق كاهن أورشليم وحاكمها. وفي مقابل تكريم الكاهن له يعلن البطل تمجيده لإله المدينة، وبالتالي إظهار التبجيل لأورشليم<sup>(٤٧)</sup>.

Josephus, *Antiquities*, 11. 325.

(٤٤)

Josephus, *Antiquities*, 11. 329-335.

(٤٥)

Josephus, *Antiquities*, 11. 336.

(٤٦)

(٤٧) لا ندري يقيناً ما إذا كانت قصة زيارة الإسكندر لأورشليم هي من ابتكار يوسفوس، أم

أنه استمدّها من ملاحم متداولة سابقاً لم تصلنا حول هذا الموضوع، انظر: Elias J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), pp. 1-7.

وهناك مسألة لم تلق بعد عناية الباحثين وهي احتمال أن يكون سفر التكوين الأصحاح ١٤ قد

تأثر بملحمة سابقة عن زيارة الإسكندر لأورشليم، وهي التي اعتمد عليها بعد ذلك يوسفوس. إن

الباحث Soggin يرجع تاريخ التكوين ١٤ إلى الفترة الهيلينية. انظر: J. Soggin, «Abraham and the Eastern Kings: On Genesis 14», in: Ziony Zevit, Seymour Gitin and Michael Sokolof, eds., *Solving Riddles and Untying Knots: Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1995), pp. 283-289.

## ٢ - الفتح العسكري - يشوع وداود:

لدينا في التوراة العبرانية قصتان عن الاستيلاء العسكري على أورشليم من قبل الإسرائيليين. ولكل قصة من هاتين تنوعان. تدور أحداث القصة الأولى خلال الفترة المفترضة لاستيلاء القبائل الإسرائيلية على فلسطين بقيادة يشوع بن نون<sup>(٤٨)</sup>. في نص سفر يشوع، الأصحاح ١٠ هنالك عدد من العناصر القصصية المتشابهة مع ما ورد في سفر التكوين، الأصحاح ١٤. فالبطل الإسرائيلي يحارب حلفاً من عدة ملوك، عددهم أربعة في قصة إبراهيم وخمسة في قصة يشوع<sup>(٤٩)</sup>. والبطل يشن حملة ليلية ويهزمه هزيمة منكرة<sup>(٥٠)</sup>. والعدو يُجبر على الفرار، ولكنه يقع ضحية عوامل طبيعية، هي حفر القار في سفر التكوين<sup>(٥١)</sup>، والكهوف في سفر يشوع<sup>(٥٢)</sup>. في كلتا القصتين يلعب ملك أورشليم دوراً بارزاً، ويكون اسم الملكين متشابهاً أيضاً: ملكي صادق في التكوين، الأصحاح ١٤، وأدوني صادق في يشوع، الأصحاح ١٠<sup>(٥٣)</sup>. لا يوجد في يشوع، الأصحاح ١٠ إشارة صريحة إلى وقوع أورشليم بيد الإسرائيليين، ولكن الأمر متضمن في قيام يشوع بقتل ملكها أدوني صادق. كما أن لائحة

---

= أما الباحث رندسبيرغ (Rendsburg) فيرجع تاريخ التكوين الأصحاح ١٤ إلى أيام داود، ويقرأ النص على أنه تبرير صادر عن الملك داود لاختياره كاهناً غير إسرائيلي هو صادق. انظر: G. Rendsburg, «Biblical Literature as Politics: The Case of Genesis,» in: Adele Berlin, eds., *Religion and Politics in the Ancient Near East, Studies and Texts in Jewish History and Culture*, [1] (Bethesda, MD: University Press of Maryland, 1996), pp. 58-59.

(٤٨) الكتاب المقدس: «سفر يشوع»، الأصحاح ١٠، و«سفر القضاة»، الأصحاح ١.

(٤٩) المصدر نفسه: «سفر يشوع»، الأصحاح ١٠، الآيات ٣-٥، و«المزمور ٤٨» الذي يشيد بعظمة أورشليم ويتحدث أيضاً عن هزيمة حلف من الملوك الأجانب، انظر: J. Levenson, «Zion Traditions,» *ABD*, vol. 6, pp. 1099-1100.

(٥٠) الكتاب المقدس، «سفر التكوين»، الأصحاح ١٤، الآية ١٥، و«سفر يشوع»، الأصحاح ١٠، الآية ٩.

(٥١) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ١٤، الآية ١٠.

(٥٢) المصدر نفسه، «سفر يشوع»، الأصحاح ١٠، الآيات ١٦-١٨. والمتوازيات من نصوص المشرق القديم بحثها يونغر في: Younger, *Ancient Conquest Accounts: A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing*, pp. 220-225.

(٥٣) إن الاسمين ملكي صادق وأدوني صادق يحملان نفس المعنى تقريباً باللغة العبرية. فالأول يعني ملكي عادل (أو صادق)، والثاني يعني سيدي أو ربي عادل. إن التنويع الوارد في سفر القضاة الأصحاح ١ يدعو ملك أورشليم أدوني بازق. وهذا ما نجده أيضاً في الترجمة اليونانية السبعينية في الأصحاح ١٠ من سفر يشوع والأصحاح ١ من سفر القضاة، وكذلك عند يوسفوس (تاريخ اليهود ٥، ١٢١ - ١٢٤).

الملوك المهزومين أمام يشوع في الأصحاح ١٢ والذين أعطيت أملاكهم للإسرائيليين تتضمن اسم ملك أورشليم<sup>(٥٤)</sup> ثم إن التنويع الآخر على القصة والوارد في سفر القضاة، ١ يقول بأن الإسرائيليين قد استولوا على أورشليم، ولكن من قبل يهوذا هذه المرة لا من قبل يشوع، حيث نقرأ: «وحارب بنو يهوذا أورشليم وأخذوها وضربوها بحد السيف وأشعلوا المدينة بالنار»<sup>(٥٥)</sup>.

مثل هذا النص الصريح عن استيلاء الإسرائيليين على أورشليم تعتم عليه نصوص أخرى، تؤكد بقاء أهل المدينة الأصليين يعيشون فيها، وتدعوهم باليبوسيين. ففي سفر يشوع نقرأ: «وأما اليبوسيون الساكنون في أورشليم فلم يقدر بنو يهوذا على طردهم فسكن اليبوسيون مع بني يهوذا في أورشليم إلى هذا اليوم»<sup>(٥٦)</sup>. وفي سفر القضاة الذي يقص أحداثاً وقعت بعد الاستيلاء الإسرائيلي المفترض على أورشليم، نجد في الأصحاح ١٩ أن اللاوي المرتحل مع سريته وغلّامه ليلاً يعبر أورشليم دون أن يدخلها، على الرغم من أنه كان يبحث عن مكان يأوي إليه حتى الصباح، لأن المدينة لم تكن إسرائيلية: «.. وجاء إلى مقابل يبوس، هي أورشليم، ومعه حماران مشدودان وسريته معه. وفيما هم عند يبوس والنهار قد انحدر جداً، قال الغلام لسيده: تعال نميل إلى مدينة اليبوسيين ونبيت فيها. فقال له سيده: لا نميل إلى مدينة غريبة حيث ليس أحد من بني إسرائيل هنا»<sup>(٥٧)</sup>. والتسمية يبوس التي تستخدم تبادلياً مع أورشليم لا نعثر عليها خارج النص التوراتي، كما أن مصدرها ومعناها غير واضحين<sup>(٥٨)</sup>. في هذا السياق الأدبي الذي يجعل أورشليم باقية في يد اليبوسيين، كان لا بد من أخذها منهم ثانية، وهذا ما قام به داود في سفر صموئيل الثاني<sup>(٥٩)</sup>.

---

(٥٤) الكتاب المقدس، «سفر يشوع»، الأصحاح ١٢، الآية ١٠.

(٥٥) المصدر نفسه، «سفر القضاة»، الأصحاح ١، الآية ٨.

(٥٦) المصدر نفسه، «سفر يشوع»، الأصحاح ١٥، الآية ٦٣. وإن المقطع الموازي في سفر القضاة الأصحاح ١، الآية ٢١ يذكر في هذا السياق قبيلة بنيامين بدلاً من قبيلة يهوذا. وهذا ما يتعارض مع مقطع سفر القضاة المقتبس أعلاه والذي يفيد أن الإسرائيليين قد أفنوا كل سكان أورشليم.

(٥٧) المصدر نفسه، «سفر القضاة»، الأصحاح ١٤، الآيات ١٠-١٢.

(٥٨) لخص الباحث ريد (Reed) المشكلات التاريخية المتعلقة بتعبير اليبوسيين في مقاله في: ABD, vol. 3, pp. 652-653.

(٥٩) إن القصص المتعلقة باستيلاء داود على أورشليم تحتوي بدورها على النفاض ويحيط بها الغموض. ففي سفر صموئيل الأول، الأصحاح ١٧، الآية ٥٤ يقتل داود جوليات ويقطع رأسه ثم يأتي =

يقدم لنا نص صموئيل الثاني، ٥، وما يقابله في سفر أخبار الأيام الأول، ١١، قصة حصار تقليدية. فكما في غيرها من قصص الحصار، نجد هنا أن سكان المدينة المحاصرين يهزأون بالجيش المحاصر، ويدعون متفاخرين بأن مدينة أورشليم حصينة إلى درجة أن العمي والعرج قادرون على الدفاع عنها<sup>(٦١)</sup>. وفي كلا نصي صموئيل والأخبار نجد أن المدينة قد أخذت على حين غرة بوساطة حيلة حربية. وهذا عنصر أدبي نجده بكثرة في قصص الحصار القديمة، خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار مناعة تحصينات العديد من مدن العالم القديم الشهيرة<sup>(٦٢)</sup>.

في سفر صموئيل الثاني هنالك إشارة إلى نفق شاقولي (بالعبرية: Tsinnor)<sup>(٦٣)</sup> باعتباره الطريق الذي تسلل منه الإسرائيليون وأخذوا المدينة. أما في سفر أخبار الأيام الثاني، الأصحاح ١١، فإن النص لا يذكر شيئاً عن النفق الشاقولي ويكتفي بالقول إن الضابط يوأب هو الذي تسلق أسوار المدينة أولاً،

= به إلى أورشليم، الأمر الذي يدل على أن المدينة كانت تحت سيطرة الإسرائيليين. ولكننا نجد بعد ذلك في سفر صموئيل الثاني أن أورشليم ما زالت بيد البيوسيين، فكان على داود أن يستولي عليها .

(٦٠) الكتاب المقدس، «سفر صموئيل الثاني»، الأصحاح ٥، الآية ٦.

(٦١) في القصص الكلاسيكية، كما هو معروف، تم استخدام حصان خشبي لإدخال القوات اليونانية سرّاً إلى طروادة .

(٦٢) المصدر نفسه، «سفر صموئيل الثاني»، الأصحاح ٥، الآية ٨. إن ترجمة هذا التعبير العبري قد حيرت الباحثين اللغويين. فقد ترجم ماك كارتر الآيتين ٧ - ٨ بما يوحي بأن العميان والعرج قد حرضوا البيوسيين على الهزء من داود في الآية ٦ (وهذا ما يوضح كرههم لهم واستبعادهم من الطقوس الدينية في الآية ٨). وهو يفهم من الآية ٧ أن داود قد أبلغ رجاله أن يصيوا جنود العدو في القصة الهوائية عند العنق (والقصة الهوائية هي ترجمته للكلمة العبرية tsinnor) كي لا تبرأ جراحهم، على الأغلب، ولا يبقى جرحي للعناية بهم. انظر بهذا الخصوص دراسة ماك كارتر لسفر صموئيل الثاني: P. Kyle McCarter, Jr., *II Samuel: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*, Bible. English. Anchor Bible. 1964; v. 9 (Garden City, NY: Doubleday, 1984), pp. 136-140.

إن قراءة ماك كارتر تعترضها بعض الصعوبات. فهي تستدعي أن عبارة «العميان والعرج» في الحالتين اللتين وردتا فيهما تشير إلى مجموعتين مختلفتين هما المعوقون الذين حرضوا البيوسيين على مقاومة داود، والمعوقون الذين صاروا كذلك بعد هجوم الإسرائيليين على المدينة. كما أن هذه القراءة تستدعي أيضاً توسيع معنى tsinnor ليشتمل على القصة الهوائية، دون سند مكين. فالباحث يفترض أن عبرية القرن العاشر ق. م. كانت تسمح بمثل هذا التعدد في المعنى لكلمة tsinnor ومن جهة أخرى هنالك من يدعم ترجمة tsinnor على أنها قناة مائية اعتماداً على مقارنتها بالكلمة الأوغاريتية snr، انظر: T. Kleven, «The Use of snr in Ugaritic and 2 Samuel 5 v. 8: Hebrew Usage and Comparative Philology», *Vetus Testamentum*, vol. 44, no. 2 (1994), pp. 195-204.

مستحقاً بذلك الترقية إلى منصب قائد الجيش. في كلتا الروايتين، هنالك شذرات من عنصر أدبي معروف يتحدث عن جندي مقدام (يوآب) يخترق بمفرده دفاعات المدينة من خلال نقطة ضعف فيها (النفق الشاقولي). مثل هذا العنصر الأدبي نجده في رواية هيرودوتس<sup>(٦٣)</sup> عن استيلاء قورش الكبير ملك فارس على سارديس. في هذه الرواية يعلن قورش عن مكافأة لمن يستطيع من جنوده اختراق دفاعات المدينة التي كانت تحت الحصار مدة أربعة عشر يوماً. وصادف أن أحد جنود قورش لمح أحد المدافعين فوق السور يهبط مسافة قليلة لاستعادة خوذته التي سقطت على سطح صخري يبدو املس تماماً من بعيد ولا فجوة فيه، فتسلق الجندي الفارسي نحو المكان ليجد ممراً يصل إلى داخل المدينة، وهذا ما سمح للفرس باقتحام السور من تلك الفتحة والاستيلاء على المدينة. وكما في قصة استيلاء داود على أورشليم، يحدثنا الراوي هنا أيضاً عن مكافأة تعلن لمن يذل عملاً بطولياً فردياً يتطلب جرأة تستغل نقطة ضعف في دفاعات المدينة<sup>(٦٤)</sup>. بعد استيلاء داود على أورشليم أطلق عليها اسمه: حيث نقرأ: «وأقام داود في

Herodotus, Histories, 1. 84. 1.

(٦٣)

(٦٤) يتابع سفر أخبار الأيام الأول تقديم قصة بطولية أخرى من هذا النوع، حيث نجد ثلاثة من رجال داود ينفذون من أسوار بيت لحم لإحضار شربة ماء تحقيقاً لرغبة داود في الشرب من ماء البلدة. ولما جاءه الرجال بالماء كان إعجابه بطولة رجاله وتقائهم شديداً إلى درجة أنه جعل من شربة الماء مقدمة لله. وقد روى لنا المؤرخ بلوتارخ قصة مشابهة عن الإسكندر الكبير (الإسكندر ٤٢). يؤكد الباحث Holm-Nielsen على أن يوآب لم يتسلق القناة العمودية خلال الحصار، وإنما استولى على النبع الذي يزود القناة بالماء، مما أرغم المدافعين على الاستسلام، انظر: الكتاب المقدس، «سفر أخبار الأيام الأول»، الأصحاح ١١، الآيات ١٥-١٩، و S. Holm-Nielsen, «Did Joab Climb 'Warren's Shaft?», in: André Lemaire and Benedikt Otzen, eds., *History and Tradition of Early Israel: Studies Presented to Eduard Nielsen*, Supplements to Vetus Testamentum; v. 50 (Leiden: Brill, 1993), pp. 38-49.

إن العديد من التخمينات التاريخية حول الأصحاح ٥ من سفر صموئيل الثاني تركز حول ما إذا كانت كلمة tsinnor الواردة هنا تشير إلى النفق الشاقولي الذي اكتشفه المنقب وارن (Warren) عام ١٨٦٧ وأرجع الآثاريون تاريخه إلى القرن العاشر ق.م. ومع ذلك، فإن التكوين الطبوغرافي لنفق وارن يجعل من الصعب على رجل ما النفوذ منه إلى داخل المدينة. ومن ناحية أخرى، فإن قناة مائية أخرى معروفة باسم قناة حزقيا تسمح نسبياً بذلك. إن زائري أورشليم القديمة يستطيعون اليوم السير عبر قناة حزقيا ابتداءً من نبع جيحون الواقع خارج سور المدينة وصولاً إلى نهايتها على الجهة الأخرى داخل الأسوار، حيث تصب في بركة سلوام. إن احتمال إشارة سفر صموئيل الثاني الأصحاح ٥ إلى هذه القناة لم تلق عناية جديّة من الباحثين، لأن معظمهم يتفق على أن قناة حزقيا قد حفرت بعد ثلاثة قرون من التاريخ المفترض لعصر داود. ومع ذلك فمن المحتمل جداً أن نص أخبار الأيام يحتوي على مفارقة تاريخية، لأن محرر السفر في زمن التدوين كان يتحدث عن أحداث مغرقة في القدم بالنسبة إليه. وهذا حل للمشكلة النصية جدير بالتنحري. بخصوص النظام المائي لأورشليم القديمة، انظر: =

الحصن وسماه مدينة داود»<sup>(٦٥)</sup>. وهذه أول مرة يرد فيها اسم مدينة داود تبادلياً مع أورشليم في التوراة العبرانية. والعبارة غالباً ما تستخدم في سفر الملوك الثاني وسفر أخبار الأيام الثاني في الإشارة إلى مكان دفن ملوك يهوذا، حيث نقرأ الجملة النمطية التالية: «ثم مات الملك فلان بن فلان ودُفن قرب آبائه في مدينة داود».

تتخذ الروايتان التوراتيتان بخصوص الاستيلاء على أورشليم شكلاً أدبياً مميزاً ومعروفاً. فالقصة الواردة في سفر يشوع، الأصحاح ١٠ (ومثيلتها في سفر القضاة ١)، تنسج على منوال ما ورد قبلها في سفر التكوين، الأصحاح ١٤، من نشوب معركة مريرة ضد حلف من الملوك الأعداء تنتهي بدهرهم وبتدمير المدينة. أما القصة الواردة في سفر صموئيل الثاني، الأصحاح ٥، فتنسج على منوال قصص الحصار المعروفة بتنويعاتها العديدة في العالم القديم، والتي تنتهي باختراق دفاعات المدينة بفضل عمل بطولي فردي. إن كلتا الروايتين تعترف باستمرار وجود السكان المحليين في المدينة. وكنا قد قدمنا الشواهد على ذلك في عرضنا أعلاه لما ورد في سفر يشوع والقضاة، حيث لعب ذلك الوجود اليبوسي دوراً محفزاً على إعادة الاستيلاء على المدينة وإطلاق اسم داود عليها. ولكن المسألة المحيرة هي استمرار النص بالحديث عن الوجود اليبوسي في أورشليم بعد استيلاء داود عليها. إن سفر الملوك الأول ١٩، ٢٠ (وعلى غرار سفر يشوع ١٥، ٦٣ والقضاة ١، ٢١) يشير إلى استمرار وجود السكان المحليين، وبينهم اليبوسيون، الذين لم يقدر الإسرائيليون على طردهم فبقوا ساكنين في الأرض. وفي سفر صموئيل الثاني، الأصحاح ٢٤، وموازيه في سفر أخبار الأيام الأول، الأصحاح ٢١، نجد كيف اشترى الملك داود قطعة الأرض المخصصة لبناء هيكل الرب من مواطن ييوسي (يدعى أرونة في سفر صموئيل وأرنان في سفر الأخبار)<sup>(٦٦)</sup>.

Y. Shiloh, «Underground Water Systems in Eretz-Israel in the Iron Age,» in: Leo G. Perdue, = Lawrence E. Toombs and Gary L. Johnson, eds., *Archaeology and Biblical Interpretation: Essays in Memory of D. Glenn Rose* (Atlanta, GA: J. Knox Press, 1987), pp. 215-222.

(٦٥) الكتاب المقدس، «سفر صموئيل الثاني»، الأصحاح ٥، الآية ٩. ويقدم سفر أخبار الأيام الأول، الأصحاح ١١، الآية ٧ تفسيراً مختلفاً. فأورشليم تدعى مدينة داود لأن داود قد عاش فيها، لا لأنه أعاد تسميتها.

(٦٦) يطرح الباحث Rendsburg رأياً مفاده أن سكان أورشليم المحليين قد تم استيعابهم بعد استيلاء داود على مدينتهم، وأن ملك أورشليم وكاهنها المدعو صادوق قد تم تثبيتهم كاهناً أعلى من =



### ٣ - الاستيطان - عزرا ونحميا:

هنالك عدد من الأسئلة التاريخية التي لم تجد جواباً عنها بعد بخصوص تاريخ تأليف سفرَي عزرا ونحميا، وهوية المؤلفين، ومصادرهما<sup>(٦٧)</sup>. لدينا أمران واضحا في النص، الأول هو أن المؤلف يبوي قصته مكانة رفيعة، بأن يُرجع التأسيس الاستيطاني لأورشليم إلى عهد مغرق في القدم. والثاني هو أن شخصيتي عزرا ونحميا كانتا تنتميان إلى تقليدين مختلفين، ثم جمعا في تقليد واحد لاحقاً. فالرجلان لا يلتقيان إلا في الاجتماع الكبير الذي أخذ فيه الشعب على نفسه ميثاقاً جديداً باعتراف شريعة الرب<sup>(٦٨)</sup>. وفي ما عدا ذلك لا يبدو لنا أن الرجلين يعرفان بعضهما حتى نهاية القصة. وهذه مسألة عجيبة إذا أخذنا بعين الاعتبار المكانة المميزة لكلا الرجلين سواء في أورشليم أم في البلاط الفارسي. لقد عاصر كل من عزرا ونحميا ملكين فارسيين متعاقبين. ولدينا في الأدبيات اليهودية المبكرة (أي في العصر الذي تلا اختتام الأسفار التوراتية) تقاليد مستقلة بالنسبة إلى كلا الرجلين<sup>(٦٩)</sup>.

إن النص المشترك لكلا السفرين هو عبارة عن قصة مطولة عن تأسيس أورشليم. وهي تحتوي على كل العناصر الرئيسية التي تصف إنشاء مستوطنة جديدة من قبل جماعات خارجية، مما شرحناه في موضع سابق<sup>(٧٠)</sup>. ولكن

---

= قبل الملك داود. ثم إن الباحث يقرأ اسم «أرون» على أنه كلمة حورية تعني «السيد». وبذلك يطابق بين صادوق الملك - الكاهن، والرجل الذي باع داود قطعة الأرض المخصصة لبناء المعبد. وعليه يكون تنابع الأحداث وفق إعادة بنائها من قبل رندسبيرغ على الوجه التالي: داود يحتفظ بصادوق كاهناً أعلى، ثم يشتري منه المكان الذي يقود فيه شعائره الدينية من أجل بناء هيكل ليهوه، انظر: Rendsburg, «Biblical Literature as Politics: The Case of Genesis,» pp. 55-57.

(٦٧) انظر: الفصل ٧ و ١١ من هذا الكتاب ص ٢١١ و ٣٠٧ على التوالي، و Lester L. Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian*, 2 vols. (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1992), vol. 1: *The Persian and Greek Periods*, pp. 30-38.

(٦٨) الكتاب المقدس، «سفر نحميا»، الأصحاح ٨، الآية ٩.

(٦٩) بخصوص عزرا، هنالك تنويعات على القصة في الترجمات اليونانية لا تشير إلى نحميا إلا عرضاً. وفي القصة التي يوردها سفر المكابيين الثاني عن نحميا لا توجد إشارة إلى عزرا. وكذلك الأمر في المقطع الخاص بإطراء الأبطال اليهود في سفر يشوع. حول تقييم الشكوك المحيطة بقصص عزرا، انظر: Giovanni Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel*, [translated by John Bowden from the Italian (New York: Crossroad, 1988), pp. 151-169.

(٧٠) وذلك، رغم أن الأحداث الواردة في سفر نحميا الأصحاح ٤، وكذلك عنصر طرد الأغراب في نهاية السفر، تحمل مشابهاً مع قصص الفتح العسكري التي بحثتها.

الشخصيتين تتقاسمان هنا دور البطل المؤسس قائد الجماعة الاستيطانية. فلقد أوكل المحرر إلى عزرا مهمة التطهير الطقسي التي تتضمن القرابين والصلوات نيابة عن الشعب، وتوجيهه لفهم شريعة يهوه، وأوكل إلى نحميا بناء أسوار المدينة وملئها بالسكان، وتنظيم شؤونها الطقسية والتجارية والاجتماعية. إن الصورة التي يقدمها لنا نص سفري عزرا ونحميا، إذًا، هي صورة مدينة يجري تأسيسها ورفعها على أرضية جديدة تمامًا، بمعبدها وأسوارها وسكانها وبنائها الاجتماعية. ولكن الاختلاف الرئيسي عن القصص القديمة لتأسيس المستوطنات، هو أن العبادة التي جرى تأسيسها هنا ليست تلك العبادة المبجلة للمدينة الأم التي قدم منها المستوطنون (بابل ومحيطها؛ أو سوسة التي قدم منها نحميا)، بل هي العبادة القديمة لأورشليم المهتمة والمنسية. وبتعبير آخر فإن المدينة الأم ليست موقعاً بعيداً في المكان وإنما في الزمان. وهذا كله جزء من التوكيد على أن عزرا ونحميا يقعان في نقطة الوسط بين الاستمرارية والانقطاع. لقد أعيد بناء معبد يهوه في أورشليم، ولكنه لا يشبه في شيء معبد سليمان القديم<sup>(٧١)</sup>. ولقد وضعت شريعة موسى قيد التطبيق مجدداً، ولكن كان على الشعب أن يتعلمها كما لو كانت شريعة جديدة لأنها غدت في طي النسيان<sup>(٧٢)</sup>. وعلى الرغم من أن أورشليم كانت مدينة مهجورة بعد الدمار البابلي، إلا أن النص يحدثنا مراراً عن وجود السكان المحليين<sup>(٧٣)</sup>. ولهذا أخذ عزرا ونحميا على عاتقهما مهمة تطهير الأرض من المؤثرات الأجنبية<sup>(٧٤)</sup>. وهذا ما يذكرنا باستمرار الوجود اليبوسي في أورشليم حتى بعد أن تحولت إلى السيطرة الإسرائيلية.

لدينا قصة غير توراتية عن تأسيس أورشليم من قبل مستوطنين أتوا من الخارج. فالمؤرخ الإغريقي هيكاتايوس الأبديري (Hecataeus of Abdera)

(٧١) الكتاب المقدس، «سفر نحميا»، الأصحاح ٣، الآية ١٢.

(٧٢) المصدر نفسه، «سفر نحميا»، الأصحاح ٨. ولمزيد من الإفاضة حول هذا الموضوع،

انظر: T. Bolin, «When the End is the Beginning: The Persian Period and the Origins of the Biblical Tradition», *Scandinavian Journal of the Old Testament*, vol. 10 (1996), pp. 3-15.

(٧٣) في التماسه للملك الفارسي، يطلب نحميا السماح له بإعادة بناء مدينة آبائه المهتمة. ومع ذلك فإن النص يذكر مراراً أن الإسرائيليين الذي يعيشون في الأرض قد تزاجوا مع السكان المحليين الذين ينظر إليهم مؤلف السفر كغريباء. كما نجد أن اليبوسيين ما زالوا يعيشون في المدينة، انظر: الكتاب المقدس: «سفر نحميا»، الأصحاح ٢، الآية ٣، و«سفر عزرا»، الأصحاح ٩، الآية ١.

(٧٤) المصدر نفسه، «سفر عزرا»، الأصحاح ٩-١٠، و«سفر نحميا»، الأصحاح ١٣.

(حوالي ٣٠٠ ق.م.)، الذي لم يبقَ من مؤلفاته سوى شذرات أوردها ريودورس الصقلي (حوالي ٥٠ ق.م.)، أورد قصة عن انتشار وباء في مصر قاد إلى طرد الأجانب من البلاد في محاولة لدفع الغضب الإلهي، وقال إن:

«معظم أولئك الأجانب قد أبعدوا إلى المنطقة التي تدعى الآن باليهودية، وهي ليست بعيدة جداً عن مصر، وكانت في ذلك الوقت خالية تماماً من السكان. وكان قائد تلك المستوطنة يدعى موسى، المعروف بحكمته وشجاعته. بعد استيلائه على تلك الأرض، أوجد موسى عدداً من المدن، أهمها أورشليم»<sup>(٧٥)</sup>.

بعد تأسيس أورشليم، بنى موسى فيها المعبد، وأسس العبادات، ووضع النظم المدنية.

من الملاحظ هنا تأثير هيكتايوس بعملية الاستيطان الإغريقية التي كانت جارية في العالم اليوناني. وفي الواقع فإن كلمة «apoikia» التي استخدمها للدلالة على المستوطنة اليهودية الناشئة، هي الكلمة نفسها التي استخدمها في ذلك الوقت المؤلفون الإغريق للدلالة على المستوطنات الإغريقية في الخارج<sup>(٧٦)</sup>. وهناك نقاط اتصال بين قصة هيكتايوس ونص عزرا ونحميا<sup>(٧٧)</sup>. فلقد أسس موسى أورشليم على غرار عزرا ونحميا، وبنى فيها المعبد وأقر لها الشرائع. وبشكل خاص فإن كلا النصين اليوناني والتوراتي يتحدث عن قيام المؤسس بعملية إصلاح للعلاقات الزراعية. ففي سفر نحميا، الأصحاح ٥، الآيات ١٠-١٣، ينحي نحميا باللائمة على ملاكي الأرض اليهود (وذلك من موقعه كحاكم للمقاطعة) لاحتسابهم فوائد باهظة على القروض التي يقدمونها للمزارعين، ومصادرتهم لأرض المدين في حال تقصيره عن الدفع. وبالمقابل يذكر لنا هيكتايوس أن موسى قد منع بيع الأراضي الزراعية حتى لا تقع في

---

(٧٥) من أجل النص اليوناني وترجمته والتعليق عليه، انظر: *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, edited with introductions, translations, and commentary by Menahem Stern, Publications of the Israel Academy of Sciences and Humanities, Section of Humanities, 3 vols. (Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974-1984), vol. 1: *From Herodotus to Plutarch*, pp. 20-44.

(٧٦) Ibid., vol. 1: *From Herodotus to Plutarch*, p. 30, and I. Gafni, ««Pre-Histories» of Hellenistic, Jewish and Christian Literature,» *Journal for the Study of the Pseudepigrapham*, no. 1 (1987), pp. 5-22.

(٧٧) انظر: D. Mendels, «Hecataeus of Abdera and a Jewish «patrios politeia» of the Persian Period (Diodorus Siculus XL, 3),» *ZAW*, vol. 95 (1983), pp. 96-110.

أيدي مجموعة صغيرة من الإقطاعيين<sup>(٧٨)</sup>. هذه القصة عن موسى مثيرة بشكل خاص لأننا لا ندري شيئاً عن مصادرها. وبهذا الخصوص يقترح الباحثان: شتيرن (M. Stern) ومانديل (D. Mendels) أن المؤرخ الإغريقي قد استخدم في روايته عناصر كانت متداولة حينها في الأوساط اليهودية<sup>(٧٩)</sup>. ولكن مثل هذا التفسير يطرح تساؤلات محيرة، لأن أهم شخصية بطولية في التوراة العبرانية، وهي موسى، لم تربطها أية صلة بمدينة أورشليم. فهل نشأت، يا ترى، بين يهود مصر خلال الفترة الهيلينستية قصة غير توراتية بخصوص موسى، تجعل صلة بينه وبين تأسيس أورشليم؟ إن صح ذلك فإن مثل تلك القصة تقدم لنا مشابهاً مع القصص المنسوجة حول البطل المؤسس في التوراة العبرانية.

### خلاصة:

إن تنوع وتعدد قصص المؤسسين في التوراة العبرانية يطرح سؤالاً مفاده: لماذا عمد المحررون التوراتيون إلى جمع وتنسيق تنوعات متعددة للقصة الواحدة؟ إن القول ببساطة بأن تلك القصص تروي أحداثاً تاريخية وفق ترتيب حدوثها (أو حتى القول بأنها تحتفظ بنواة تاريخية) لا يفسر بشكل كاف التشابهات الأدبية للنصوص وطبيعتها النمطية، ولا يعالج بشكل واف تناقضاتها مع المصادر الأركيولوجية والنصية. إن الجواب، بالأحرى، يكمن في حاجة المدينة إلى ادعاء المكانة والتفوق، مما تحققه قصص مؤسسي المدن. إن التأسيس المتكرر لأورشليم في التوراة العبرانية، من قبل سلسلة شخصيات بطولية تنتمي إلى ماضي المحررين الخرافي، هو وسيلة لدعم دعاوى اليهود القدماء بتفوق أورشليم. كما أن احتواء كل هذه القصص، عدا واحدة، على عناصر شعائرية ليدل على رغبة المحررين في التوكيد على المكانة المقدسة لأورشليم باعتبارها المكان الذي بُني فيه المعبد الوحيد للإله يهوه. وهكذا فقد بارك كاهن أورشليم ملكي صادق إبراهيم، وقدم إبراهيم العُشر هناك إلى يهوه وفقاً لشريعة سفر التثنية<sup>(٨٠)</sup>. وبعد استيلائه على أورشليم نقل داود تابوت العهد

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٠٧-١٠٨.

(٧٩) من جهته يؤكد غافني على أن هذا النص لا يستمد مادته من نص تاريخي آخر مفقود، وإنما يعرض ملامح من الإثنوغرافيا اليونانية في ذلك الوقت، انظر: المصدر نفسه؛ *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. 1: *From Herodotus to Plutarch*, pp. 21-24, and Gafni, *Ibid.*, p. 7.

(٨٠) الكتاب المقدس، «سفر التثنية»، الأصحاح ١٤، الآيات ٢٢-٢٣.

إلى المدينة، واشترى قطعة الأرض التي بنى عليها ابنه سليمان بعد ذلك المعبد. ولدى عودتهم من المنفى قام العائدون ببناء الهيكل المهدم، وعندما انتهوا من ذلك وصل الكاهن عزرا فأثته، وباشر طقوس القرابين، ثم أشرف عزرا ونحميا على الاحتفال الكبير الذي جدد فيه جميع الشعب ميثاقه مع يهوه، وأقسم على الولاء له وللشريعة، وذلك تأكيداً على أن المدينة المقدسة قد سكنت من قبل شعب مقدس<sup>(٨١)</sup>. يتصل بذلك كله عبر الكتاب، الاهتمام بمسألة وجود السكان غير اليهود في أورشليم، والذي يظهر في جميع القصص. لقد عاش الأبطال اليهود جنباً إلى جنب في أورشليم مع «الغرباء» سواء أكانوا ييوسيين أم سامريين أم يهوداً غير مؤمنين، أم أولئك المدعوين «بشعب الأرض» (بالعبرية أم - ها - إيرتز). إن القصص والحالة هذه تعكس واقع عالم أولئك المحررين، عالماً يتوجب عليهم فيه أن يوجدوا مع «الغرباء». بهذه الطريقة أيضاً، تقدم القصص تصويراً للأبطال باعتبارهم نماذج للقدرة على الأمانة ليهوه وشريعته، على الرغم من وجود الغرباء في «مدينتهم»<sup>(٨٢)</sup>.

إن الحاجة إلى تدعيم المكانة المقدسة لأورشليم بين اليهود من خلال حصر العبادة في هيكل يهوه هناك، ووجود عنصر الاحتكاك الواسع مع غير اليهود في جميع تلك القصص، تجد مكانها أكثر ما تجد في السياق التاريخي للفترة الهيلينستية، عندما كان يهود الشتات مستقرين في المدن الشهيرة الكبيرة مثل بابل والاسكندرية وساردتيس. والقصص التوراتية هي نتاج محاولة نخبة الهيكل التوكيد على تفوق أورشليم على بقية مدن العالم الهيلينستي<sup>(٨٣)</sup>.

(٨١) بالإمكان أن نورد هنا مثال يهوذا المكابي الذي طهر المعبد وأعاد تكريسه بعد انتزاع أورشليم من القائد السلوقي ليسيلاس. أما بخصوص الرأي القائل بأن قداسة أورشليم مستمدة بشكل ثانوي في التقاليد الإسرائيلية من وجود المعبد فيها، انظر: Noth, «Jerusalem and the Israelite Tradition».

(٨٢) إن وجود قصص أخرى في التوراة العبرانية حول إبعاد كل الغرباء من أورشليم وأرض إسرائيل هي دليل على التعامل مع وجود الغرباء بطريقة مختلفة، وهي الطريقة التي تلجأ إليها وتكتفها نصوص قمران. انظر: الكتاب المقدس، «سفر حزقيال»، الأصحاح ٤٠، الآية ٤٩.

(٨٣) يجادل الباحث شوارتز (Schwartz) بأن يهود الشتات في العصر الهيلينستي كانوا يرون في أورشليم مدينة يهودية بصرف النظر عن وجود المعبد فيها. وأكثر من ذلك فإن نظرتهم إلى ذلك المعبد لم تكن إيجابية، انظر: D. Schwartz, «Temple or City: What Did Hellenistic Jews See in Jerusalem?», in: M. Poorthuis and Ch. Safrai, eds., *The Centrality of Jerusalem: Historical Perspectives* (Kampen: Kok Pharos, 1996), pp. 114-127.

ولدعم وجهة نظره يمكننا الإشارة إلى التوكيد الزائد على الشعائر في قصص المؤسسين في =

فخلال العصر الهيلينستي جرى بناء معابد منافسة لمعبد أورشليم سواء في مصر أم في فلسطين، وهذا ما أشعر بطانة معبد أورشليم بالحاجة إلى ادعاء الأولوية الدينية. كما أن اتصال المتنورين اليهود بالتقاليد الحضارية للعالم الهيلينستي قد شكل بالنسبة إلى بعض أفراد النخبة اليهودية تهديداً لثقافتهم وهويتهم الدينية. وهذا ما أدى إلى تصوير المحررين التوراتيين للوجود المستمر لغير اليهود في أورشليم، مع التوكيد في الوقت نفسه على عدم تأثير هذا الوضع على النقاء الثقافي والديني للبطل. إن القصص الخاصة بتأسيس المدينة من قبل بطل ملحمي، وعلى الأخص ما تعلق منها بالتأسيس الاستيطاني، على غرار تأسيس أورشليم في التوراة العبرانية، هي قصص تنتمي إلى الأدب الهيلينستي أكثر من انتمائها إلى الأدب الشرق أوسطي الذي يركز على الأصل الإلهي للمدن<sup>(٨٤)</sup>. وكما بين الباحث غافني (L. Gafni) فإن هذه الظاهرة تمتد إلى الكتابات اليهودية الربانية اللاحقة، التي تميل إلى ربط شخصيات وأحداث مركزية في المرويات التوراتية المبكرة بمدينة أورشليم<sup>(٨٥)</sup>. من ذلك على سبيل المثال القصة التي تحكي عن خلق آدم من تربة مدينة أورشليم وعن دفنه فيها. فلقد بقيت هذه القصة متداولة في النصوص اليهودية المتأخرة حتى تم استبدالها بقصص أخرى بسبب تنامي الاهتمام والتركيز المسيحي على أورشليم<sup>(٨٦)</sup>.

إن ظاهرة الاحتفاظ بأكثر من قصة عن تأسيس المدينة ليس وفقاً على

---

= التوراة العبرانية. كما أن هنالك من البيانات ما يمكن استخدامه ضد موقفه. فالباحث غافني يظهر أن التقاليد الربانية (رغم تأخرها زمنياً عن الفترة الهيلينستية) تؤكد على أهمية أورشليم لأنها كانت تضم المعبد فيما مضى، انظر: Gafni, ««Pre-Histories» of Jerusalem in Hellenistic, Jewish and Christian Literature,» pp. 10-11.

(٨٤) حول الآراء التي طرحت بخصوص تحرير الأسفار التوراتية خلال الفترة الهيلينستية، ولكن باستخدام معايير مختلفة للإثبات، انظر: Bolin, ««A Stranger and an Alien among You» (Gen 23, 4): The Old Testament in Early Jewish and Christian Self-Identity»; Thomas L. Thompson, *The Bible in History: How Writers Create a Past* (London: Jonathan Cape, 1999), and Lester L. Grabbe, ed., *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period*, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series; 317. European Seminar in Historical Methodology; 3 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001).

(٨٥) ويظهر غافني أيضاً أن فكرة تأسيس أورشليم من قبل يهوه منذ بدء الخليقة، قد شاعت بعد ذلك في الأدبيات الربانية، انظر: Gafni, Ibid., p. 6.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٦، ١٠ و١٦. على أية حال، فإن الأدبيات الربانية لا تقتصر على حكايا علاقة آدم بأورشليم، وإنما تخلق وعياً مستمراً بالعلاقة المتتابة للشخصيات التوراتية الرئيسية بأورشليم على حد قول غافني.

الأدبيات اليهودية القديمة، لأننا نجدتها أيضاً في تلك القصص الخاصة بأصول مدينة رومة. لدينا عدد من القصص المتنافسة حول تأسيس رومة يمكن وضعها في زميرتين. تضم الزمرة الأولى تلك القصص التي تعزو تأسيس المدينة إلى البطل الطروادي إينياس، إحدى شخصيات الإلياذة. ولعل أبكر إشارة إلى هذا الخبر قد وردت في كتابات المؤرخ اليوناني هيلانيكوس الليسبوسى (Hellanicus of Lesbos)<sup>(٨٧)</sup>. أما الزمرة الثانية فتضم تلك القصص التي تعزو تأسيس رومة إلى البطل ريمولوس، وهي تظهر في العديد من الكتابات والأعمال التشكيلية اعتباراً من مطلع القرن الثالث قبل الميلاد. تعتبر معالجة المؤرخ الروماني ديونيسيوس الهالكارناسى (Dionysius of Halicarnassus)، في الجزء الأول من مؤلفه تاريخ رومة، من أطول المعالجات بخصوص القصص المتعددة لتأسيس رومة. لقد لاحظ هذا المؤلف الذي عاش في القرن الأول قبل الميلاد وجود سبع قصص مختلفة حول تأسيس رومة لدى المؤلفين الإغريق، وثلاث قصص لدى المؤلفين الرومان. ولقد نسب معظم المؤلفين الإغريق إنشاء المدينة إلى مؤسس ملحمي أعطى اسمه لها. وهو أحياناً رجل وأحياناً امرأة، ويدعى إما رومي (Rome)، أو روموس (Rhomos). أما المؤلفون الرومان فقد عزوا جميعاً إنشاء المدينة إلى مؤسس ملحمي يدعى رومولوس (Romulus). في هذه الروايات التفسيرية يظهر مؤسس رومة على أنه إما ابن أو حفيد أو حتى زوجة للبطل الطروادي إينياس<sup>(٨٨)</sup>. وهنا نجد أن المؤلف الإغريقي ديونيسيوس يعمد إلى التوفيق بين روايات الأصول الإغريقية والرومانية؛ وذلك بترتيبها زمنياً. فلقد أوجد إينياس أولاً مدينة لافينيوم (Lavinium) القريبة من رومة. ثم جاء ابنه أسكانيوس (Ascanius) فأسس مستوطنة ألبالونغا (Albalonga). ثم أرسل الملك الثالث عشر لألبالونغا حفيديه رومولوس (Romulus) وريموس (Rimus) ليؤسسا المستوطنة التي

(٨٧) ونعرف ذلك من شذرة لهذا الكاتب حفظها لنا Dionysius of Halicarnassus في كتابه. ويصف الباحث Gabba السياق الأدبي الذي وردت فيه الإشارة إلى رومة عند هيلانيكوس الليسبوسى بأنه نوع من الإطار الإثنوغرافي ذي الطابع الإغريقي النموذجي، يهدف إلى الإحاطة بالشعوب الجديدة التي احتك بها الإغريق باعتبارها أطرافاً للمركز الإغريقي، انظر: E. Gabba, *Dionysius and the History of Archaic Rome* (Berkeley, CA: University of California Press, 1987), pp. 12-13.

(٨٨) Dionysius of Halicarnassus, *Roman History*, vol. 1, pp. 72-73.

وبخصوص القصص الرومانية واليونانية حول تأسيس مدينة رومة، انظر: W. Donlan, «The Foundation Legends of Rome: An Example of Dynamic Forces», *CW*, vol. 64 (1970), pp. 109-114.

دعيت رومة<sup>(٨٩)</sup>. ويتصل بهذا العنصر الأخير من رواية ديونيسيوس التوفيقية تقليد آخر ينسب تأسيس رومة إلى مستوطنين من ألبالونغا. وهنا يمكن المرء أن يلاحظ التشابه بين هذه الرواية المركبة والمتعددة المستويات، وبين قصة أصول أورشليم في النص التوراتي، والتي تحتوي بدورها على تنويعات الفتح العسكري والاستيطان.

لقد غدت هذه القصة المركبة التوفيقية بمثابة النص المعتمد رسمياً، ونحن نجدها أيضاً لدى المؤلفين الرومان من القرن الأول الميلادي أمثال فرجيل وليفي<sup>(٩٠)</sup>. تهدف القصص الرومانية إلى تحقيق هدفين، أولهما هو اكتساب النسب الإغريقي عن طريق عقد الصلة بين المدينة والبطل الهومييري إينياس<sup>(٩١)</sup>. وفي الواقع فقد أعلن ديونيسيوس صراحة أن هدفه جعل القارئ يعترف بأن رومة هي مدينة إغريقية<sup>(٩٢)</sup>. والهدف الثاني هو التوكيد على وجود حماية ومباركة إلهية لمدينة رومة. فإينياس هو ابن للإلهة أفروديت من أب بشري. كما أن المؤسس المباشر لمدينة رومة رومولوس، هو ابن للإله مارس من أم بشرية، وجرى تأليهه بعد ذلك، وعبد في رومة تحت اسم كيرينوس (Quirinus).

أما المحررون التوراتيون فلقد كانت لهم أهداف تختلف عن أهداف نظرائهم الكلاسيكيين، ومع ذلك فقد استخدموا استراتيجيات تأليفية وبلاغية

---

(٨٩) Dionysius of Halicarnassus, Ibid., vol. 1, pp. 53-71 and vol. 2, p. 2.

لم يكن ديونيسيوس أول من وفق بين روايات الأصول من خلال وضعها في تتابع زمني. فلقد فعل ذلك قبله الشاعر الروماني إينياس (Ennius) في القرن الثالث ق.م. أما حول مدى أمانة ديونيسيوس في استعمال مصادره، انظر: Gabba, *Dionysius and the History of Archaic Rome*, pp. 10-12.

(٩٠) Virgil, *Aeneid* 6. 756; 1. 272, and Livy, *Roman History*, 1. 1-2.

(٩١) اقتفى الرومان في قصتهم المعتمدة عن تأسيس رومة أثر المؤلفين الإغريق الذي عزوا تأسيس المدينة إلى إينياس. انظر: Donlan, «The Foundation Legends of Rome: An Example of Dynamic Forces», pp. 110-111, and Gabba, Ibid., p. 12.

وكما ربط الرومان أنفسهم بالحضارة اليونانية عن طريق قصة تأسيس رومة، كذلك فعل محررو التوراة عندما جعلوا من مدينة أور الكلدان الموطن الذي جاء منه إبراهيم، بقصد إقامة صلة بينهم وبين تلك الحضارة العريقة والقديمة في وادي الرافدين.

(٩٢) انظر النص الإغريقي: Hellada polin auten.... ouden heuroi ton ethnon oute archaioteron oute Hellenikoteron, and *Roman History*, vol. 1, p. 89.

ويعلق الباحث Gabba على مقولة ديونيسيوس بالكلمات التالية: «إن الهدف الرئيسي لديونيسيوس هو التأسيس لإغريقية الرومان، انظر: Gabba, Ibid., p. 134.



مشابهة، من خلال اعتمادهم المتكرر على قصص التأسيس، لغرض توكيد استمرارية قداسة أورشليم وبالتالي أهميتها عبر مراحل التاريخ الإسرائيلي<sup>(٩٣)</sup>. هذه السلاسل من القصص التي تدور حول الشخصيات البارزة في النص التوراتي وآثارها الأخيرة المقصودة إنما تخدم هدفاً وعظيماً. فكما فعل إبراهيم ويشوع وداود وعزرا ونحميا، كذلك على كل يهودي صالح أن يحج إلى أورشليم، ويقدم القرابين ليهوه هناك، وليس في أي مكان آخر، ويكون أميناً على الشريعة على الرغم من وجود المؤثرات الغربية<sup>(٩٤)</sup>. إن التقصي التاريخي يُظهر أنه خلال القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد نشأ جدال مستمر حامي الوطيس بين المتعلمين اليهود بخصوص هويتهم الدينية والحضارية. ويشهد على ذلك الانقسام السامري أو اللهجة القتالية للفرق المختلفة حول مخطوطات قمران. إن كل فرقة مساهمة في الجدل كانت تدرك أن مصادرة الماضي هي التي تديم وضعها الحالي. فقد عمد المحررون التوراتيون إلى تصوير كل شخصية رئيسة في الرواية التوراتية كنصير وداعم لصيغتهم الخاصة من اليهودية، ولدور أورشليم فيها. مثل هذه المبالغة البيانية كانت تبررها دون ريب المخاطر المحيطة بتلك الأسئلة المطروحة. بهذه الطريقة يتم إنتاج الأدب الديني.

---

(٩٣) هنالك استخدام آخر لعنصر التكرار كأداة أدبية في التوراة العبرانية، وهو استخدام عنصر اكتشاف وقراءة قانون شريعة ضائع. وهذا ما نجده في قصص يوشيا (سفر الملوك الثاني، الأصحاح ٢٢) وعزرا ويهوذا المكابي (سفر المكابيين الثاني). في كل من هذه القصص يؤدي اكتشاف القانون إلى تجديد الولاء ليهوه من قبل الشعب. إن المضمون الوعظي لهذا العنصر واضح وهو يتوجه إلى القارئ الذي يتوجب عليه التشبه بشخصيات القصة الذين كانوا تلاميذ أوفياء للتوراة.

(٩٤) يتضح هذا أيضاً في الصراع بين اليهودية والمسيحية المبكرة حول تفسير سلطة التوراة العبرانية (العهد القديم) وحول أورشليم باعتبارها رمزاً.

## الفصل العاشر

### قتال الإخوة:

### النزعة الإثنية لدى اليهود والسامريين

### في التاريخ والروايات التوراتية

إنغريد هيلم<sup>(\*)</sup>

في استنادهم إلى الأسفار الخمسة يجذر اليهود والسامريون أصولهم في ثقافة العالم القديم وصراع ممالكه وشعوبه في ما بين الفرات والنيل. مع قدومهم من وادي الرافدين أولاً، ومن مصر ثانياً، أُعطي المتحدرون من إبراهيم ويعقوب مهمة إحياء وإعمار الأرض التي وُهبّت لهم موطناً، أرض فلسطين الخصبة المسكونة بشعوب شتى. وكان عليهم الاختيار بين العيش بسلام وانسجام مع هذه الشعوب أو الدخول في نزاع وقتال. لقد مال الجيل الأول من الآباء إلى الخيار الأول، بينما مال أولادهم وحفدتهم إلى الخيار الثاني محاولين طرد هذه الشعوب التي دعوها «غرباء الأرض». انطلاقاً من هذا الخيار، واعتماداً على شريعة سفر التثنية بخصوص النقاء العرقي، فقد تميزت حياة هؤلاء كما يصفها التاريخ التثنوي (من سفر يشوع إلى سفر الملوك الثاني)<sup>(١)</sup> بنزاعات داخلية وخارجية لا نهاية لها من أجل السيادة. لقد قادت

---

(\*) باحث مساعد في جامعة كوبنهاغن، معهد كارستن نيبور.

(١) وهذه الأسفار غير معترف بها لدى السامريين الذين يحتفظون بمرويات تاريخية (غير معترف بها من قبل اليهود) تختلف اختلافاً بيناً عن مرويات النص الماسوري الرسمي، وذلك فيما يتعلق بالأحداث الواردة في الأسفار الممتدة من سفر القضاة إلى سفر الملوك الثاني. فالمرويات السامرية خلوة من أحداث المملكة الشمالية والمملكة الجنوبية التي تبثديء بعصر يربعام أول ملوك إسرائيل، =

النزاعات الداخلية إلى حروب أهلية بين القبائل انجلت عن تشكيل قطبين متعارضين هما إسرائيل/أفرايم، ويهوذا. وقد دخلت هاتان الدولتان في نزاع لم يهدأ إلا بعد أن قرر إلهما القضاء على إسرائيل بواسطة الآشوريين الذين دمروا السامرة في أواخر القرن الثامن قبل الميلاد. لقد أعطت هذه النهاية المحزنة ذريعة للتفسيرات اليهودية المتأخرة التي تعتبر السامريين غرباء (خصوصاً في كتابات المؤرخ اليهودي يوسفوس من القرن الأول الميلادي). أما أسفار الأنبياء، والأسفار الأخبارية (أخبار الأيام وعزرا ونحميا) فكان لها من السامريين موقف متأرجح، وحاولت البرهان على أحقية يهوذا (وبنيامين) بوراثنة الوعد الإلهي لإبراهيم، في الوقت الذي اعترفت فيه بدور إسرائيل/أفرايم كابن بكر<sup>(٢)</sup>.

انطلاقاً من توكيدهم على دور الابن البكر، نجد السامريين في أيام يوسفوس يدعون بأنهم المتحدرون الحقيقيون من يوسف بن يعقوب، ومن ولديه أفرايم ومنسي، وفق مرويّات الأسفار الخمسة. في ذلك الوقت (القرن الأول الميلادي) كان السامريون قد تكاثروا، وبلغ تعدادهم ما يعادل تعداد اليهود ممن يشاركونهم الكثير من الممارسات والمعتقدات، وذلك في المواطن القديمة لمملكة السامرة في الهضاب المركزية بمؤسساتها الدينية نفسها في جبل جرزيم، ومعبد شكيم/نابلس، ومدافن الآباء. إلا أن نقاط الخلاف بين الفريقين هي أكثر عمقاً وجوهرية من نقاط الاتفاق، فالسامريون لا يؤمنون بمركزية العبادة في هيكل أورشليم ولا يرون فيه مسكناً للإله يهوه، كما أن توراتهم القانونية تقتصر على الأسفار الخمسة المدعوة بأسفار موسى.

في القسم الأول من هذه الدراسة سوف أبحث في وجهة نظر الأسفار التوراتية بشأن أصل هاتين الجماعتين، وفي اختلاف المرويّات التوراتية مع

---

= وتنتهي بعصر يهوياكين آخر ملوك يهوذا. أما بخصوص الفترة الفارسية والهيلينستية والرومانية، فإن للسامريين مرويّات مختلفة، وذات صلة ما، بسفري عزرا ونحميا القانونيين، وبالأسفار المسيحية - اليهودية المنحولة، وغير القانونية، وكتابات يوسفوس أيضاً. انظر: الفصل ٣ من هذا الكتاب ص ١٠٧.

(٢) فرغم أن البكرية هي ليوسف إلا أن يهوذا قد أعطي دور الرئيس الذي يحكم على إخوته. وهذا ما يعقد صلة وثيقة بين سفر أخبار الأيام والأدبيات غير التوراتية من القرنين الثاني والأول ق.م. التي كانت تسعى جاهدة لبسط سلطة يهوذا اعتماداً على المفهوم التوراتي عن قبائل إسرائيل العشر. انظر ما ورد على لسان يهوه «لأنني صرت لإسرائيل أباً وأفرايم هو بكري» في: الكتاب المقدس: «سفر إرميا»، الأصحاح ٣١، و«سفر أخبار الأيام الأول»، الأصحاح ٥، الآيات ١-٣.

المصادر الخارجية. في القسم الثاني سوف أعرض لوجهة نظر يوسيفوس في كيف أن السامريين يدون يهوداً دون أن يكونوا يهوداً فعلاً. في القسم الثالث والأخير سوف أسوق مقدمة مختصرة عن المرويات السامرية، من شأنها الكشف عن الأصول التاريخية والدعاوى المتعارضة، في الروايات المتنافسة التي ينافح كل منها عن معتقده الخاص. وعلى الرغم من أن العديد من الجماعات قد تشاركت في هذه الروايات كجزء من تاريخها وأصولها، إلا أنها في زمن إنتاجها لم تكن تخص إلا أصحابها. إن مثل هذا الطرح، نناقشه نحن الباحثين المعاصرين، لن يكون موجهاً ضد قيمنا وحقائقنا، وإنما ضد قيم وحقائق العوالم القديمة التي أنتجت تلك الروايات.

## أولاً: وريث إبراهيم

يبتدئ التاريخ المبكر لفلسطين، وفق الرواية التوراتية، مع استقرار أبرام (الاسم الأصلي لإبراهيم) في أرض كنعان. وكان أبرام قد انفصل عن أهله في بلاد الكلدان ليتوجه إلى موطن جديد وعده به الرب<sup>(٣)</sup>. في سفر «Jubilees» (وهو من الأسفار غير القانونية، دون على الأرجح في القرن الثاني قبل الميلاد) ترافق رحيل أبرام، مع انفصاله عن دين قومه. كانت محطة أبرام الأولى في مدينة حران في الشمال السوري. وهنا يعتقد بعض الباحثين صلة بين معتقد أبرام الجديد والإصلاح الديني للملك الكلداني نابونيد الذي رفع إله القمر سين، المعبود الرئيس لمدينة حران، إلهاً أعلى تتجسد فيه قوى الآلهة جميعاً. ويقول هؤلاء بأن أبرام ربما جاء بإلهه من هناك. وإننا إذ نرفض هذه الفرضية تماماً، نقول بأن معتقد أبرام قد تشكل في موطنه الأصلي (أور الكلدان) بعد أن عمد إلى إحراق بيت الأصنام الذي كان أخوه قيمياً عليه، ومات في محاولته إخماد الحريق<sup>(٤)</sup>، على ما يقصه علينا سفر «Jubilees» ١٢، ١٢. وعندما وصل أبرام إلى حران، وسمع هناك خطاب الرب، لم يكن المخاطب إله حران، وإنما يهوه الذي أرشده إلى أن لا يرجو شيئاً من القمر والشمس اللذين كان يرصدهما لمعرفة متى تمطر السماء، وأن يوجه قلبه للإله الواحد الذي يسيرهما. ووفق ما تتابعه رواية «Jubilees»، فإن أبرام

(٣) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ١١، الآيات ٢٧-٣٢.

(٤) سفر «Jubilees»، الأصحاح ١٢، الآية ١٢.

لم يتابع سفره إلى كنعان إلا بعد أن وثق الرب عهده معه، وبعد أن علّمه ملاك الرب التكلم بالعبرية لغة الخلق الأولى<sup>(٥)</sup>.

في الرواية التوراتية ينشأ لوط كريبب لأبرام، لأن ساراي زوجة إبراهيم لم تنجب له أولاداً<sup>(٦)</sup>. بعد دخوله الثاني إلى كنعان راجعاً من مصر، كانت الأرض أفقر من أن تؤمن الغذاء لعائلة أبرام ومواشيها<sup>(٧)</sup>. فاتفق أبرام ولوط على الافتراق، وساق الأخير رعاته ومواشيه إلى غور الأردن واستقر في منطقة مدينتي سدوم وعمورة. بعد أن استقل أبرام بمن بقي من العائلة، متخذاً المبادرة بالاستقلال عن لوط بدلاً من حل خلافتهما بالحسنى<sup>(٨)</sup>، باركه الرب للمرة الثالثة<sup>(٩)</sup>، ووعدته بأنه سيكون أمة عظيمة<sup>(١٠)</sup>. وهنا نلاحظ أن أبرام لم يجعل من لوط وريثاً له وإنما أسبغ على خادمه اليعازر هذا الشرف<sup>(١١)</sup>. مثل هذا الوعد لأبرام بأنه سيكون أمة، قد بدأ بلا معنى طالما أن زوجته عاقر. ولقد يئست ساراي نفسها من الإنجاب واقتربت على زوجها أن يدخل على جاريتها المصرية هاجر لتنجب له ولداً<sup>(١٢)</sup>. وبدلاً من أن يحل هذا الإجراء المشكلة العائلية زادها تعقيداً. فقد شعرت ساراي بالغيرة من هاجر بعد أن حملت، وراحت تذللها وتضيق عليها، فهربت من وجهها إلى البرية<sup>(١٣)</sup>. ولكن الرب خاطبها عندما كانت تستريح عند عين ماء وأعطاهها هويتها كأُم لشعب عظيم هو الإسماعليون، وأمرها بالعودة إلى سيدتها والخضوع لها<sup>(١٤)</sup>. مع

(٥) سفر «Jubilees»، الأصحاح ١٢.

(٦) الكتاب المقدس، «سفر التكوين»، الأصحاح ١١، الآيات ٣٠-٣١، والأصحاح ١٢، الآية ٥.

(٧) حول فكرة «التدرة» كموجه للنقاش التوراتي بخصوص العنف التوحيدي، انظر: Regina M. Schwartz, *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997).

(٨) الكتاب المقدس، «سفر التكوين»، الأصحاح ١٣، الآيات ٨-٩.

(٩) البركة الأولى أعطيت لأبرام قبل مغادرته حران. والبركة الثانية أعطيت له عقب انفصال لوط عنه مباشرة. بخصوص هاتين البركتين، انظر: المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ١٢، الآيات ١-٣، والأصحاح ١٣، الآيات ١٤-١٧.

(١٠) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ١٥، الآيات ٣-٥.

(١١) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ١٥، الآية ٢.

(١٢) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ١٦، الآية ٢.

(١٣) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ١٦، الآية ٦.

(١٤) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ١٦، الآيات ٧-١٤.

عودة هاجر إلى بيت أبرام، يلعب محرر السفر على وتر ترقب مستمعيه لما سوف يكون من أمر ولد هاجر وهو يربى في بيت أبرام، وسارة لم تنجب له ولداً على الرغم من بركة الرب ووعدته بنسل كثير. هل سيكون إسماعيل بن هاجر وريثاً لأبيه؟

ولكن حبكة الحدث تتطور على طريقة الأدب الشعبي، ويتراءى الرب لأبرام، ويغير اسمه إلى إبراهيم واسم زوجته إلى سارة، تهيئة لهما لوضعهما الجديد كأب وأم لجمهور من الأمم ومن الملوك. ويحدث ذلك في اليوم نفسه الذي يبلغ فيه إسماعيل مبلغ الرجال ويتم عامه الثالث عشر. وبخصوص إسماعيل يقول الرب لأبرام بأنه سيباركه ويكثر نسله، وأن اثني عشر أميراً رئيساً يخرج من صلبه<sup>(١٥)</sup>. بعد أن تلد سارة إسحاق وتلد هاجر إسماعيل، تمر الأيام وترى سارة ابن هاجر يكبر فتجتاحتها الغيرة مرة أخرى لأنها لا تريد لإسماعيل أن يرث أباه مع ابنها إسحاق، وتطلب من إبراهيم أن يطرد الجارية وابنها. يتلكأ إبراهيم في النزول عند رغبتها لولا تدخل الرب الذي أمره أن يسمع لقولها لأنه سوف يجعل من إسماعيل في البرية شعباً كبيراً. بعد أن يهدد العطش حياة الطفل في البرية يتدخل الرب، فتبصر هاجر نبع ماء روت به عطشها وعطش ابنها. وكان الرب مع الغلام فكبر وسكن في بركة فاران (شمال سيناء)، وأخذت له أمه زوجة من أرض مصر<sup>(١٦)</sup>. وهكذا بقي إبراهيم وسارة وحدهما مع ابنيهما البكر إسحاق وريث وعد يهوه. ولكن مثلما هدد العطش حياة إسماعيل تغدو حياة إسحاق مهددة عندما أمر يهوه إبراهيم أن يذبح ابنه ويقدمه محرقة. وهنا تحبس حبكة القصة أنفاس مستمعيها، فهل سيغدو إسماعيل أخيراً وريثاً لإبراهيم؟ بعد أن هم إبراهيم بذبح ابنه ناداه الرب من السماء وأمره أن يرد يده عن الغلام لأنه قد عرف مقدار طاعته له، ثم ساق إليه كبش فداء يحل محل إسحاق<sup>(١٧)</sup>. وهذا فقد عبر إبراهيم امتحان ربه بنجاح، وعبر عن أهليته لأن يصبح أباً لأمة عظيمة. ومن الآن فصاعداً لن يقف في وجه بركة الرب، التي أعطيت لإبراهيم في بداية القصة، عائق. أما بالنسبة إلى إسماعيل فإن الهوية التي أعطيت له، قبل ولادته ولدى ختانه

(١٥) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ١٧.

(١٦) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ٢١.

(١٧) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ٢٢.

وبلوغه مبلغ الرجال، سوف تتأكد بعد أن سكن نسله في المناطق الصحراوية الجنوبية الفاصلة بين القوتين العظيمتين مصر وآشور<sup>(١٨)</sup>.

ومع هذه القصص المتزامنة عن أصول الإسماعيليين والإسرائيليين، وتلك التي تروي عن شعوب الأرض<sup>(١٩)</sup>، وعن أبناء إبراهيم من زوجته الثانية قطورة<sup>(٢٠)</sup>، وعن صلات إبراهيم المصرية<sup>(٢١)</sup>، وصلاته الرافدينية<sup>(٢٢)</sup> يقدم لنا المحرر التوراتي نصاً فحماً في الإجابة عن السؤال المطروح منذ البداية: «من هو الوريث الشرعي لإبراهيم». هذا النص ليس نصاً مطرداً، على الرغم من أنه يبدو كذلك، بل هو نص فلسفي، ورسم بياني يشرح الكيفية التي تسلسلت بها لائحة من البنين الأبنكار من سلف واحد في فلسطين الحاشدة بالشعوب، وجوارها، والكيفية التي تم بها تقرير الشعب المختار الذي أقام يهوه معه العهد المقطوع في التكوين<sup>(٢٣)</sup>، مع استبعاد إسماعيل من العهد ولكن ليس من البركة<sup>(٢٤)</sup>. وهنا يجب أن نلاحظ بأن المحرر التوراتي من خلال رسمه لمثل هذا المخطط البياني للبنين الأبنكار، كوسيلة لتحديد شعب يهوه الذي وهبت له أرض كنعان، فإنه يرسم أيضاً خارطة بشرية للشعوب من إسماعيليين ومؤابيين وعمونيين ومديانيين، وغيرهم<sup>(٢٥)</sup>، وذلك من خلال سلاسل نسب تتصل بإبراهيم من دون سارة<sup>(٢٦)</sup>. في سفر «Jubilees»، الأصحاح ١٥، الآيات

(١٨) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ٢٥، الآيات ١٢-١٨.

(١٩) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ١٤، الآيات ١٨-١٩.

(٢٠) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ٢٥، الآيات ١-٦.

(٢١) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ١٢ و ٢٠.

(٢٢) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ١٧، الآيات ١٨-٢١.

(٢٣) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاحات ١٧، ١٨ و ٢٠.

Thomas L. Thompson, *The Origin Tradition of Ancient Israel: The Literary Formation of Genesis and Exodus 1-23*, Journal for the Study of the Old Testament; 55 (Sheffield: JSOT Press, 1987), p. 96.

(٢٥) هناك المزيد أيضاً من نسل إبراهيم من زوجته الثانية قطورة، وكذلك من نسل أولاد

إسماعيل. انظر: الكتاب المقدس، الأصحاح ٢٥، الآيات ١-٦ و ١٢-١٨.

(٢٦) من أجل الإشارة إلى هذه الموضوعات الأدبية في كتابات الشرق الأدنى القديم، وفي

المؤلفات الرومانية اليونانية، انظر: Thomas L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives; the Quest for the Historical Abraham*, Beiheft zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft; 133 (Berlin; New York: W. de Gruyter, 1974), pp. 311-314, and Kenton L. Sparks, *Ethnicity and Identity in Ancient Israel: Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible* (Winona Lake: Ind.: Eisenbrauns, 1998).

٢٨-٣٢، يتعامل المحرر بوضوح أكثر مع هذه المسألة، حيث نجد أن يهوه قد جعل على كل أمة ملاكاً يحكمها، واختص هو بإسرائيل يحكمها وحده.

تنطلق البداية من حدث واحد، ولكن النتائج متكثرة. وهذا ما نتابعه في القصة الطويلة عن شعب يهوه في الأرض. وهي قصة أولاد يعقوب وقبائل إسرائيل. مرة أخرى يتكرر هنا ما رأيناه من نزاع على الميراث بين إسماعيل وإسحاق. والمتنازعان هنا هما ولدا إسحاق، الولد البكر عيسو والولد الثاني يعقوب. وهنا يلعب المحرر على وتر ترقب مستمعيه لما سيحدث من أمر شخصياته<sup>(٢٧)</sup>. هوذا عيسو الصياد يعود متعباً من رحلة صيد غير موفقة وهو جائع وعطشان، فيرى يعقوب الذي يؤثر البقاء في الخيام يطبخ عدساً. قال عيسو ليعقوب أن يطعمه من طبيخه. فقال يعقوب لا أطعمك حتى تبيعني حقوق بكوريتك، فاستخف عيسو بالبكورية وباعها ليعقوب بقليل من الخبز والعدس، ثم أكل وشرب ومضى في سبيله<sup>(٢٨)</sup>. وحدث لما شاخ إسحاق وضعف بصره أنه دعا عيسو ابنه الأكبر وطلب منه أن يخرج إلى البرية، ويصطاد له فيأكل من صيده ويباركه. وعندما خرج عيسو، مضت أمه التي سمعت حوارهما فطبخت جدياً وأعطته ليعقوب ليدخل به على أبيه، ويدعي أنه عيسو وقد عاد بصيده. وكانت تفضل يعقوب على عيسو. انطلت الحيلة على إسحاق وأعطى بركته ليعقوب على أنه عيسو. وعندما عاد عيسو من صيده واكتشف الحيلة صرخ صرخة عظيمة، وقال لأبيه: باركني أنا أيضاً. فقال يعقوب: قد جاء أخوك بمكر وأخذ بركتك، فقال عيسو: لقد تعقبني أخي مرتين. أخذ بكوريتي، والآن أخذ بركتي<sup>(٢٩)</sup>. لقد بارك إسحاق يعقوب عندما قدم له الطعام قائلاً: «فليعطك الله من ندى السماء. ومن دسم الأرض. وكثرة حنطة وخمر. لئُستعبد لك شعوب. وتسجد لك قبائل. كن سيداً لإخوتك وليسجد لك بنو أمك»<sup>(٣٠)</sup>. وقال لعيسو الذي فقد بركته: «هوذا بلا دسم الأرض يكون مسكنك. وبلا ندى السماء من فوق. وبسيفك تعيش. ولأخيك تُستعبد. ولكن يكون حينما تجمع أنك تكسر

---

(٢٧) انظر مع النبوءة الإلهية لرفقة زوجة اسحاق في مطلع قصة عيسو ويعقوب: «في بطنك أمتان. ومن أحشائك يفترق شعبان. شعب يقوى على شعب. وكبير يُستعبد لصغير»، الكتاب المقدس، «سفر التكوين»، الأصحاح ٢٥، الآية ٢٣.

(٢٨) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ٢٥، الآيات ٢٩-٣٤.

(٢٩) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ٢٧.

(٣٠) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ٢٧، الآية ٢٨.



نيره عن عنقك»<sup>(٣١)</sup>. هذه النبوءة المتعلقة بمستقبل كل من الأخوين اللذين تخصصا منذ أن كانا في رحم الأم<sup>(٣٢)</sup> صارت قدراً محتوماً.

بعد هذه الأحداث هرب يعقوب خوفاً من انتقام أخيه متوجهاً إلى حران<sup>(٣٣)</sup>، أما عيسو فقد اغتنى من خيرات بلاد كنعان<sup>(٣٤)</sup>. وهنا يتعامل المحرر مع سطوة القدر من خلال حل براغماتي. فالأم رفقة تنصح ولدها يعقوب بأن يهرب من وجه أخيه حتى يهدأ غضبه<sup>(٣٥)</sup>. وحين عاد يعقوب بعد سنوات وجد أن غضب أخيه قد تلاشى تماماً. وبينما كانت القلة تسير تصرفات يعقوب، كانت البحبوحة تسير تصرفات عيسو<sup>(٣٦)</sup>. فعندما وصل يعقوب خرج عيسو لاستقباله فأرسل إليه يعقوب هدايا يستعطفه بها قبل أن يلتقيا، ولكن عيسو قال له بعد أن عانقه وقبله إن عنده كثيراً من الخيرات وليس بحاجة لشيء من أخيه<sup>(٣٧)</sup>. ثم افترقا بعد ذلك مثلما افترق أبرام ولوط لأن الأرض لم تحمل مواشيها معاً.

تتلمي روايات الآباء هذه إلى ذلك النوع القصصي الذي يقوم على عنصر استبعاد الابن البكر لصالح أخيه الأصغر. ففي قصة لوط نجد الأخ الأكبر (وهو لوط ربيب إبراهيم) يتخذ الوضع الأقل شأنًا بين أولاد إبراهيم. وفي قصة إسماعيل نجد الأخ الأكبر توأماً للأخ الأصغر، ولكن بكوريته عرضة للتحدي والضياع. هذا الأخ المستبعد وغير المساوي لأخيه في الوقت نفسه، هو الذي يقترون بالأدوميين. (في حالة عيسو الذي دعي أدوم أيضاً) وييهوه الأدومي<sup>(٣٨)</sup>.

(٣١) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ٢٧، الآيات ٣٩-٤٠.

(٣٢) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ٢٥، الآيات ٢٢-٢٣.

(٣٣) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ٢٧، الآية ٤٣.

(٣٤) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ٣٦، الآية ٦.

(٣٥) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ٢٧، الآية ٤٤.

(٣٦) إن النقاش التوراتي بخصوص «النذرة» كمصدر للكراهية والعنف بين الإخوة هو أكثر تعقيداً مما ذهب إليه شوارتز. كما أن موقفه النقدي من أنانية شخصياته يمكن أن تماثل موقف أي قارئ حديث، انظر: Schwartz, *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*.

(٣٧) الكتاب المقدس: «سفر التكوين»، الأصحاح ٣٢، الآيات ١٣-٢١، والأصحاح ٣٣،

الآيات ١-٩.

(٣٨) المصدر نفسه: «سفر التكوين»، الأصحاح ٣٢، الآية ٤؛ الأصحاح ٣٣، الآية ١٦،

والأصحاح ٣٦؛ «سفر التثنية»، الأصحاح ٣٣، الآية ٢، و«سفر القضاة»، الأصحاح ٥، الآية ٤.

وهو الذي يقتزن بالإسماعيليين (في حالة إسماعيل)<sup>(٣٩)</sup>. أما يعقوب فقد اقتزن على الدوام بشكيم وبيت إيل وحبرون<sup>(٤٠)</sup>. مثلما اقتزن بهذه الأماكن جده إبراهيم<sup>(٤١)</sup>.

إننا نتعامل هنا مع نوع من الأدب الخاص بكتاب العهد القديم وغير المسبوق في آداب المشرق القديم، أدب يعيد بناء الماضي من خلال رواية دينية قادرة على رفض الماضي في الوقت الذي تتبناه فيه. من هنا يأتي عدم الانسجام بين النصوص في جملة من الأسفار. من ذلك مثلاً عدم الانسجام الواضح بين الأسفار الخمسة والأسفار التاريخية<sup>(٤٢)</sup>. إن الرأي القائل بأن هذا النوع من رفض الماضي ناجم عن تطوير خط الحبكة القصصية، قد تم تحديده من قبل الباحث فان سيتير (Van Seters) في دراسته للأسفار الأربعة<sup>(٤٣)</sup> (من التكوين إلى العدد)، فالباحث يبرهن على أن قصص الآباء هي أحدث عهداً من الأسفار التاريخية (أو التاريخ التثنوي) التي تقص أخبار مملكتي إسرائيل ويهوذا، وهو يرى بأن المرويات التي تغطي الفترة الواقعة بين خلق العالم ووفاة موسى، قد دونت بعد أحداث التاريخ التثنوي لتكون منه بمثابة المقدمة التمهيدية التي تعطيه منظوراً وتوجهاً جديدين<sup>(٤٤)</sup>. هذا العمل قام به مؤلف

---

(٣٩) المصدر نفسه: «سفر التكوين»، الأصحاح ٢٨، الآيتان ٨-٩، والأصحاح ٣٦، الآية ٣.

(٤٠) المصدر نفسه: «سفر التكوين»، الأصحاح ٣٣، الآية ١٨، والأصحاح ٣٥، الآية ٢٩.

Ingrid Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis*, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series; 303. Copenhagen International Seminar; 7 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), pp. 146-149.

Dorothy Irvin, *Mytharion: The Comparison of Tales from the Old Testament and the Ancient Near East*, Alter Orient und Altes Testament; Bd. 32 (Kevelaer: Butzon und Bercker; Neukirchener, Verlag, 1978), and Thompson, *The Origin Tradition of Ancient Israel: The Literary Formation of Genesis and Exodus 1-23*, p. 158.

إن قصص هذا النوع الأدبي جميعها تبدأ بثلاث حكايات تتعاون معاً على تحقيق مهمة محددة، فهي تطرح الموضوع الرئيسية، وغالباً ما تمهد للسياق اللاحق. كما أنها تحدد طبيعة الحل بالنسبة إلى خط الحبكة القصصية، وتباشر الخطوة الأولى في خط حبكة جديدة لقصة أوسع. والحكاية الثالثة عادة تلعب دوراً مهماً في هذا المجال، وتتردد أصداؤها فيما يلي من حكايا القصة الأوسع.

John Van Seters: *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis* (٤٣) (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1992), and *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (Kampen: Kok Pharos, 1994).

John van Seters, «Joshua 24 and the Problem of Tradition in the Old Testament», (٤٤) in: W. Boyed Barrick and John R. Spencer, eds., *In the Shelter of Elyon: Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G.W. Ahlström*, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series; 31 (Sheffield: JSOT Press, 1984), pp. 139-158 and esp. p. 154, = and Martin Rose, *Deuteronomist und Jahwist: Untersuchungen zu den Berührungspunkten*

ينطلق من هذه القصص القديمة وينسج حبكة وصولاً إلى فهم جديد من دون أن يرفض الماضي رفضاً تاماً<sup>(٤٥)</sup>. ولكن جدالي، من جهة أخرى، يقوم هنا على افتراضي بأن بعض المرويات ينسخ المرويات الأخرى في عملية رفض للماضي ذات علاقة بالخلاف السامري - اليهودي بخصوص تلك المرويات<sup>(٤٦)</sup>. وسواء تم القبول بجدال فان سيتير الذي يركز على التطور اللاهوتي الداخلي، أم بجدالي الذي يركز على وجود مجموعتين مستقلتين تقوم كل منهما بالمنافحة عن منظورها الخاص، فإن الحل الذي قدمته الأسفار الخمسة والداعي إلى عدم قتال الإخوة لأن يهوه سوف يرفع كل المتسلسلين من إبراهيم، يبقى قائماً. إن عيسو ويعقوب لم يدخلوا في صراع مكشوف، وإنما أبناؤهما من بعدهما<sup>(٤٧)</sup>.

بعد أن أسكن الراوي التوراتي عيسو وسلالته خارج حدود أرض إسرائيل<sup>(٤٨)</sup>، يتفرغ لمتابعة روايته حول القبائل الإسرائيلية الاثنتي عشرة التي استوطنت في تلك الأرض. فبعد إقامة لم تطل كثيراً اضطر يعقوب وأولاده إلى الهجرة باتجاه مصر هرباً من المجاعة التي ضربت أرض كنعان، مثلما فعل إبراهيم من قبل. في أرض مصر يقوم يوسف، الابن الأصغر الثاني ليعقوب بإنقاذ أهله من غائلة الجوع ويقدم لهم ما يحتاجونه، ويسكنهم هناك، ليجعل لهم بقية في الأرض<sup>(٤٩)</sup>. فعلى الرغم من أن إخوة يوسف قد تأمروا عليه،

*Beider Literaturwerke, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments; Bd. 67 = (Zürich: Theologischer Verlag, 1981), p. 327.*

(٤٥) يقول فان سيتير: «في الكتابة التاريخية القديمة كانت مهمة النص الافتتاحي هي إبراز الخلفية القديمة للعمل التاريخي المتوي تقديمه. وبهذا يتم بسط المبادئ التي تتحكم بفهم التاريخ. إن مؤلف النص اليهودي (نسبة إلى يهوه) في سفر التكوين، من خلال تقديمه لأصول البشرية وللسلسلة أسلاف الشعب، قد قام بمراجعة جذرية للموروثات القومية وإعادة تفسير لها». انظر: Van Seters, *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*, p. 332.

Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis*. (٤٦)

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٣٨-١٥٢، و Schwartz, *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*, pp. 109-116.

(٤٨) الكتاب المقدس، «سفر التكوين»، الأصحاح ٣٦.

(٤٩) والكلمات المستخدمة في هذا المقطع تعكس إيديولوجيا أسفار الأنبياء وإيديولوجيا سفر عزرا. كما أنها تستنبط وتتنبأ بالمهمة الخلاصية للخروج من مصر. رغم ما يوحي به الكلام من إشارة إلى النجاة من السبي البابلي، انظر: المصدر نفسه: «سفر إشعياء»، الأصحاح ٣٧، الآيتان ٣١-٣٢؛ الأصحاح ٤٦، الآية ٣؛ «سفر حزقيال»، الأصحاح ١٤، الآية ٢٢؛ «سفر ميخا»، الأصحاح ٤، الآية ٧؛ «سفر عزرا»، الأصحاح ٩، و«سفر التكوين»، الأصحاح ٤٥، الآية ٧، والأصحاح ٥٠، الآيات ٢١-١٥.

حسدًا وغيره، ثم انتهى بهم الأمر إلى بيعه لقافلة عابرة أخذته إلى مصر، إلا أن قدره المرسوم كسيد لإخوته<sup>(٥٠)</sup> والذي تنبأت به أحلامه في صغره، لم يكن قابلاً للتبديل.

بعد مضي أربعمئة سنة على إقامتهم في مصر، وفق النبوءة الواردة في التكوين<sup>(٥١)</sup> خرج بنو إسرائيل في هجرة جماعية يطلبون ميراثهم في أرض كنعان. إن عودتهم إلى أرض مسكونة بشعوب أقوى منهم لتطرح مجدداً، ولكن على مستوى آخر، السؤال المتعلق بمن هم الإسرائيليون وما آل إليه حق بكورية بني إسرائيل. وعندما أحجم قوم موسى عن دخول أرض كنعان لما رأوه من قوة أهلها ومنعة مدنهم، لا نستطيع إلا التفكير بعيسو الذي باع حقوق بكوريته ليحفظ بقاءه، فلقد حفظ الإسرائيليون بقاءهم بالإحجام عن قتال أهل كنعان، ولكنهم فقدوا ميراثهم في تلك الأرض التي تسكنها شعوب ما فتئ النص التوراتي يذكرها: الكنعانيون والحثيون والحويون والفرزيون والجرجاشيون والأموريون واليبوسيون<sup>(٥٢)</sup>. في ما بعد لم يكن اكتساب الأرض بالمهمة السهلة ولا بالممتعة، لأن بني يعقوب، وفق رواية سفر يشوع، قد آثروا خيار الحرب على خيار السلم، وعمدوا إلى قتل أو إجلاء سكان الأرض المحليين. وبعد أن أزاحوا سكان الأرض وسكنوا محلهم<sup>(٥٣)</sup>، وأزالوا من بينهم الآلهة الغريبة التي عبدها آبائهم في أرض مصر وبلاد الرافدين، استقروا وعاهدوا

---

(٥٠) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ٣٧، الآيات ٥-١١.

(٥١) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ١٥، الآية ١٣.

(٥٢) المصدر نفسه: «سفر التثنية»، الأصحاح ٧، الآية ١؛ «سفر يشوع»، الأصحاح ٣، الآية ١٠، الأصحاح ٢٤، الآية ١١؛ «سفر الخروج»، الأصحاح ٣، الآية ١٧؛ الأصحاح ٢٣، الآية ٢٣، الأصحاح ٣٤، الآية ١١، و«سفر العدد»، الأصحاح ١٣، الآيات ٢٥-٢٩. ويتكرر ذكر هذه الشعوب رغم تغير عددها وأسمائها. ففي أغلب الأحيان هي ٦ (بدون الجرجاشيين) وأحياناً هي ٧ أو حتى ١٠. في قصة تجسس الأرض وقصة الغزو ترد أسماء مناطق وشعوب أخرى من غير ذخيرة الأسماء هذه.

(٥٣) هنالك مقاطع أخرى في أسفار يشوع والعدد وصموئيل الأول وأخبار الأيام تقول بأن الإسرائيليون لم يستولوا على الأرض بكاملها، وهذه الشعوب وغيرها لم تطرد من أماكنها. هنا نجد أن إيديولوجيات أخرى تتحكم بالدور المرسوم لهذه الشعوب. فلقد ترك أمر قهرها لشخصيات أخرى في المستقبل (مثل يهوذا وداود وحزقيا)، وجعلت شركاً للإسرائيليين تُسوغ لهم الخطيئة وعبادة الأوثان. على أننا نجد في الأصحاح ٤٤ من سفر يشوع، أن يشوع هو الذي أعطي شرف «تطهير» الأرض، وهو عمل قام بتكراره بعد ذلك داود ويوشيا وعزرا. انظر: المصدر نفسه، «سفر يشوع»، الأصحاح ٢٤، الآية ١١.

الرب أن يعبدوه وحده، وبذلك ابتدأ فصل جديد في قصة بني إسرائيل التي تبدو بلا نهاية<sup>(٥٤)</sup>.

في سفر القضاة، وعمل عكس سفر يشوع، فإن التفرقة لا الوحدة هي التي تفتتح عهد بني إسرائيل في الأرض. وبسبب انعدام السلطة المركزية القوية، واقتصارها على قضاة محليين يسرون أمور الشعب بطريقة لامركزية، كان كل واحد يفعل ما يراه مناسباً في نظره (على حد تعبير محرر السفر). في نهاية هذه الفترة المضطربة تتحول القصة مرة ثانية من التفرقة إلى الوحدة عندما تنادي الشعب لرفع ملك يجمع القبائل المتفرقة تحت حكم مركزي (سفر صموئيل الأول وسفر صموئيل الثاني). ولكن الملوكية لم تحل المشكلة الرئيسية المتعلقة بمن له الحق في الحكم، مع تعدد المرشحين، وتعدد الأقاليم<sup>(٥٥)</sup>. ولقد شغل منصب الملك على التوالي كل من شاول، من قبيلة

---

(٥٤) يتضح مما تقدمه هنا، أننا لم نول اهتماماً لمعالجة المسائل المتعلقة بتأليف النص، ومنها المصادر غير المؤكدة، والتنقيح وإعادة الصياغة، وما إلى ذلك. لقد تركز اهتمامنا على النص الماسوري الوسيط. من دون النظر إلى المراحل التي بها هذا النص وتنوعاته المختلفة.. الخ. إن الأصحاح ٢٤ من سفر يشوع، بشكله الحالي، عبارة عن فصل انتقالي في الكتاب. فهو على ضوء مراحل الرواية السابقة (من التكوين إلى يشوع) يرسم لنا المصير المقبل للإسرائيليين في الأرض التي حلوا فيها. وفي الوقت نفسه يمتلك المقدرة على التعليق على ذلك المصير (الذي يتكشف لنا بعد ذلك عبر مراحل التاريخ الثنوي، من يشوع إلى الملوك الثاني)، وذلك من خلال التذكير بالعودة إلى «براءة» عصر الآباء. هذه الفكرة عالجه: Van Seters: «Joshua 24 and the Problem of Tradition in the Old Testament», pp. 139-158, and *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*, pp. 336-337.

ولمزيد من التفاصيل، انظر: I. Hjelm, *Jerusalem's Rise to Sovereignty in Tradition and History* (forthcoming), and

الكتاب المقدس، «سفر يشوع»، الأصحاح ٢٤، الآيات ٢٥-٢٨.

(٥٥) مثل هذا النزاع استبقت مؤسدة الملكية الزائفة لجدهون، وأبيمالك بن يربعل من أفرام، والتي قامت على أشلاء إخوته السبعين. وهذه القصة تفتح الباب على مصراعيه أمام قصص صراع مشابهة، متتابعة ومتعاقبة في النص التوراتي. لقد رفض جدعون البنياميني الملوكية لأن الملك الله وحده. ولكن ابنه الذي ينتمي إلى شكيم (بحسب والدته الشكيمية) قد أقام ملكية مؤقتة في شكيم الواقعة في الشمال، مدعوماً بمالٍ من معبد بعل برت. لا نستطيع هنا الخوض في تفاصيل قصص سفر القضاة حول أعمال الخداع والخيانة التي قامت بها قبائل دان وأفرام وبنيامين، وصراعهم مع بقية القبائل، ولكن علينا أن نلاحظ أن شاول في التاريخ الثنوي ينتمي إلى بنيامين، أما يربعام فألى أفرام. وأن قبيلة يهوذا لم تتورط في حروب أخوية مشينة قبل انقسام المملكة ونشوب الحرب الأهلية مع مملكة يربعام. في هذه القصة يأمر يهوه رجبعام (ابن سليمان) ألا يشن الحرب على إخوته بني إسرائيل من أتباع يربعام. الكتاب المقدس: «سفر القضاة»، الأصحاح ٩، الآية ٤، و«سفر الملوك الأول»، الأصحاح ١٢، الآية ٢٤.

بنيامين، الابن الأصغر ليعقوب<sup>(٥٦)</sup>، وداود وسليمان وكلاهما من قبيلة يهوذا الابن الرابع ليعقوب<sup>(٥٧)</sup>. ولكن ذلك قد زاد في حدة الخصام، ولم يساهم في محوه. وعلى الرغم من الانطباع الذي حاولت الرواية خلقه لدى السامع بأن عهد داود قد وُجد أخيراً القبائل الإسرائيلية، إلا أن هذه «الوحدة» لم تتم عن طريق حل الخلافات القديمة، وعهد السلام والطمأنينة في أيام الملك سليمان كان أمراً استثنائياً لا أمراً طبيعياً<sup>(٥٨)</sup>، وتحت الصورة البهية عن شعب إسرائيل الموحد عندما: «سكن يهوذا وإسرائيل آمنين، كل واحد تحت كرمته وكل واحد تحت تينته من دان إلى بئر السبع، كل أيام سليمان»، على حد وصف سفر الملوك الأول. كانت تختفي عوامل فرقة وخلاف ما لبثت أن انفجرت.

بعد أن تحولت حبكة القصة من اثنتي عشرة جماعة أو قبيلة إلى مجموعة موحدة في مطلع عصر الملوكية، نجد الحبكة تقودنا مرة أخرى إلى الانقسام، حيث توزعت القبائل القديمة في مجموعتين متناحرتين، ضمت المجموعة الأولى القبائل العشر في مناطق السامرة التي دعيت إسرائيل، وضمت المجموعة الثانية قبيلة يهوذا إضافة إلى بنيامين في منطقة يهوذا، وراح هذان الأخوان يتنازعان السيادة على المناطق المقسمة، وكل منهما يدعي بأنه إسرائيل الحقيقي. فبعد موت الملك سليمان حكم ابنه رحبعام على يهوذا، بينما حكم يربعام بن ناباط على إسرائيل، وهو أفرامي من قبيلة يوسف الابن الأصغر الثاني ليعقوب، والذي أعطي في ما بعد دور الابن البكر<sup>(٥٩)</sup>، وتلقى بركات متعددة مثل التي تلقاها يعقوب<sup>(٦٠)</sup>. ولقد شكل التنافس بين هاتين المجموعتين أو القبيلتين (يهوذا من جهة ويوسف/أفرايم من جهة أخرى)

(٥٦) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ٣٥، الآيات ١٦-١٩ و ٢٤.

(٥٧) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ٢٩، الآية ٣٥؛ الأصحاح ٣٥، الآية ٢٣؛ الأصحاح ٤٦، الآية ١٢، والأصحاح ٤٩، الآية ٨.

(٥٨) المصدر نفسه، «سفر الملوك الأول»، الأصحاح ٥، الآيتان ٤ - ٥.

(٥٩) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ٤٨، الآية ٤.

(٦٠) مع توسيع خط البكورية هذا، فإن البركة تشمل ولدي يوسف أفرايم ومنسي اللذين جرى تبديل مكانتهما من خلال تنويع على قصة عيسو ويعقوب. انظر: المصدر نفسه، «سفر التثنية»، الأصحاح ٣٣، الآيات ١٣-١٧؛ «سفر التكوين»، الأصحاح ٢٧، الآيات ٢٧-٢٩، والأصحاح ٤٩، الآيات ٢٢-٢٦.

المتوضعيتين في يهوذا<sup>(٦١)</sup> وفي السامرة<sup>(٦٢)</sup>، العناصر الأساسية في رواية سفري الملوك وسفري أخبار الأيام. كما شكل هذا التنافس أيضاً حجر الزاوية في أقوال الأنبياء التي كانت تحاسب كلاً منهما على سلوكه الديني والسياسي.

إلا أن غلبة أحد هذين الفريقين على الآخر لم تعد متعلقة بالسؤال: «من الذي ينتمي إلى سلالة الابن البكر»<sup>(٦٣)</sup>، وإنما بالسؤال: «من القادر على الظهور بمظهر إسرائيل الحقيقي». في سفري الملوك وسفري أخبار الأيام تسير قصتا إسرائيل ويهوذا على التوازي، ولكن بينما تنتهي قصة أفرايم/ إسرائيل إلى الدمار والسبي بسبب رفض يهو لشعبها وملوكها لما أبدوه من عدم أمانة له، فإن القصة الأخرى تؤول مؤقتاً إلى تجنب يهوذا المصير نفسه بسبب تقواها وأمانتها ليهوه. ثم إن رفض يهو لإسرائيل يغدو بمثابة الفكرة المسيطرة في الرواية بأكملها، حيث نجد الجملة التالية تتكرر في وصف ملوك إسرائيل: «وسار في طريق يربعام، وفي طريق خطيئته التي جعل بها إسرائيل يخطئ». وكان أكثر هؤلاء ضلالاً الملك أخاب بن عمري<sup>(٦٤)</sup> الذي: «اتخذ إيزابل ابنة أثبعل ملك الصيدونيين امرأة وعبد البعل وسجد له ... وزاد أخاب في العمل لإغالة الرب إله إسرائيل أكثر من جميع ملوك إسرائيل الذين كانوا قبله»<sup>(٦٥)</sup>. إن تكرار هذه الفكرة عبر فصول سفري الملوك<sup>(٦٦)</sup>، قد عمل على حيك

(٦١) وقد وردت تسمية يهوذا (وبنيامين) في النصوص الآشورية بصيغة: Ya - a - du أو Ya - a - hu - du أو Ya - Ku - du. ووردت بالفارسية: Yehud أو Yahud.

(٦٢) رغم أن إسرائيل - السامرة لم تذكر بقبائلها، إلا أنها في وضعها الأمثل كانت تشتمل على القبائل العشر المتوزعة على ضفتي الأردن. ومن الناحية الجغرافية، كانت حدودها تتغير تبعاً للأحوال السياسية، قبل وبعد الاحتلال الآشوري. وقد وردت التسمية بالأدومية (نقش ميشع) بصيغة إسرائيل وبالفارسية (Samerina) وسامرينا (Bit Humri) وبيت عمري (Sir-i-la-a) وبالآشورية سرتيلا (Israel) عبر نهرا (Abr-Nahra) وشومرون (Shomron).

(٦٣) ونذكر هنا بأن يوسف وابنه أفرايم قد أعطيا هذا الدور (وكذلك في المزامير وأسفار الأنبياء) بينما لم يعط أبداً ليهوذا.

(٦٤) في ما يتعلق بقصة الملك أخاب وصلته بعمري، هنالك نقاط اختلاف ونقاط لقاء بين النص الماسوري ونص الترجمة السبعينية: 3 Reg iii 16, 29.

(٦٥) الكتاب المقدس، «سفر الملوك الأول»، الأصحاح ١٦، الآيات ٣١-٣٣.  
(٦٦) المصدر نفسه: «سفر الملوك الأول»، الأصحاح ١٥، الآية ٣٤؛ الأصحاح ١٦، الآية ١٩؛ الأصحاح ٢٦، الآية ٣١، والأصحاح ٢٢، الآية ٥٣؛ «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ٣، الآية ٣؛ الأصحاح ١٠، الآية ٢٩؛ الأصحاح ٣١، الآية ١٣؛ الأصحاح ٢، الآية ١١؛ الأصحاح ١٤، الآية ٢٤؛ الأصحاح ١٥، الآية ٩؛ الأصحاح ١٨، الآية ٢٤؛ الأصحاح ٢٨، الآية ١٧، والأصحاح ١٧، الآية ١.

الروايات إلى بعضها البعض، كما رسم في اتجاه صاعد مصير إسرائيل، الذي تمثل في اختفائها كمملكة مستقلة وكشعب، بعد الغزو الآشوري الذي نجم عنه تدمير السامرة وسبي أهلها حوالي عام ٧٢٢ ق.م. ونحن في هذه القصة لا نجد أن إسرائيل قد رُفضت بسبب صلة نسبها، ولكن لأنها لم تكن إسرائيل الحقيقية، أي بسبب عدم تقواها وأمانتها<sup>(٦٧)</sup>. ثم أحل الآشوريون محل المسيبين من أهل إسرائيل خمسة شعوب من مناطق بابل وكوث وعوّا وسفروايم وحماة<sup>(٦٨)</sup>. ولقد دعا المؤرخ يوسفوس في نهاية القرن الأول الميلادي هذه الشعوب بالكوثيين<sup>(٦٩)</sup>. وهذه نقطة سنعود إليها بعد قليل.

يتوافق سقوط إسرائيل مع الإصلاح الديني الكبير الذي قام به حزقيا ملك يهوذا، وهو الذي تنسب إليه رواية سفر الملوك الثاني إنقاذ المملكة من الغزو الآشوري (ربما حوالي ٧٠١ ق.م.) بسبب ورعه وتقواه<sup>(٧٠)</sup>. وبعد حوالي نصف قرن قام ملك يهوذا الآخر يوشيا بإصلاح ديني آخر، وشن حملة تدمير واسعة النطاق على كل مظاهر وأمكنة العبادات الغربية التي تأسست منذ أيام سليمان ويربعام، معتبراً كل بقعة خارج أسوار أورشليم نجسة<sup>(٧١)</sup>. ثم أعاد الاحتفال بالفصح اليهودي الذي توقف منذ أيام القضاة<sup>(٧٢)</sup>. وبذلك تم اعتبار

---

(٦٧) المصدر نفسه: «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ١٧، الآيات ٧-٢٣، والأصحاح ١٨، الآية ١٢.

(٦٨) المصدر نفسه، «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ١٧، الآية ٢٤. وهذا الحدث تشهد عليه المصادر الآشورية. ففي نص لصارغون الثاني، يقول هذا الملك إنه استولى على السامرة في السنة الأولى لحكمه (أي عام ٧٢١ ق.م.). وقام بترحيل ٢٧,٢٩٠ من سكانها، ثم أعاد بناءها بأفضل مما كانت عليه، ثم جاء بجماعات من البلدان المقهورة الأخرى فأسكنها في المدينة، وأقام عليهم حاكماً من ضباطه. وبهذا فقد غدت السامرة عاصمة محلية لمقاطعة ساميرينا الآشورية، انظر: Daniel David Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, Half-title: *Ancient Records*, 2 vols. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1927), vol. 2: *From Sargon to the End*, paras. 4; 92 and 99.

وقد أعيدت طباعته سنة ١٩٦٨. وللإطلاع على تفاصيل مناقشة الأحداث المتتالية، انظر: Bob Becking, *The Fall of Samaria: An Historical and Archaeological Study*, Studies in the History of the Ancient Near East; v. 2 (Leiden; New York: E. J. Brill, 1992).

Flavius Josephus: *Jewish Antiquities*, Books I-XX, Loeb Classical Library (٦٩) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1930), and *Jewish War*, Books I-VII, Loeb Classical Library (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1930).

(٧٠) الكتاب المقدس: «سفر الملوك الثاني»، الأصحاحان ١٨-١٩، و«سفر إشعياء»، الأصحاحان ٣٦ و ٣٩.

(٧١) المصدر نفسه، «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ٢٣، الآيات ٤-٢٠.



التاريخ السابق لمملكتي إسرائيل ويهوذا بمثابة فترة معترضة بعد أن استردت يهوذا مكانتها باعتبارها القبيلة المختارة، واستردت أورشليم أيضاً وضعها كمكان مختار، وإن يكن على نطاق ضيق مقارنة بما كان عليه الحال أيام الملك داود. إن الإصلاح الديني لم يكن يهدف إلى التوحيد وإنما إلى الانتقاء، وذلك من خلال اعتبار عصر الإصلاح بمثابة وريث للماضي السابق على عصر الملوكية. ومع نقل شريعة موسى إلى أورشليم (من خلال سفر الشريعة الذي وُجد مدفوناً في الهيكل)<sup>(٧٣)</sup>، فإن إصلاح يوشيا لا يعني فقط أن ماضي مملكة إسرائيل في الشمال قد انتهى تماماً، بل يعني أيضاً أن بقية يهوذا قد وقع عليها الاختيار لدفع إسرائيل نحو بداية جديدة<sup>(٧٤)</sup>.

وبهذا نعود إلى القبيلة الواحدة، إلى يهوذا وأورشليم بيت داود، وإلى حيث ابتدأ إبراهيم ويعقوب في المنطقة الواقعة بين شكيم وبئر السبع وفق رواية سفري الملوك<sup>(٧٥)</sup>، أو إلى حيث عادت القبائل الاثنتا عشرة في المناطق الواقعة بين دان وبئر السبع، وفق رواية سفري أخبار الأيام<sup>(٧٦)</sup>. عند هذا الحد يجب أن نتوقع انتهاء المنافسة بعد غياب المنافس، ولكن هل غاب المنافس فعلاً؟ في الحقيقة هنالك منافسون كثرون، فلقد تحول أقرباء الأمس إلى أشباح اليوم. ولقد وجد هؤلاء الأشباح طريقهم لدخول المشهد، لا في أورشليم المطهرة خلال عصر يوشيا، وإنما في أورشليم المهتمة والمهجورة بعد السبي البابلي. فكما كانت إقامة إبراهيم ويعقوب الأولى في الأرض قصيرة، وكما

---

(٧٢) ربما يجب القول هنا «منذ ما قبل أيام القضاة» لأن الإسرائيليين لم يقيموا فصلاً طيلة عصر القضاة.

(٧٣) المصدر نفسه، «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ٢، الآية ٢٠.

(٧٤) إن عبارة «الرب إله إسرائيل» قد اختفت من قصص ملوك يهوذا عقب وفاة الملك سليمان، ولم تستعمل ثانية إلا بعد زوال المملكة الشمالية عن المسرح السياسي. والاحتمال ضئيل في أن يكون الأمر مجرد مصادفة. انظر: المصدر نفسه: «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ١٨، الآية ٥؛ الأصحاح ١٦، الآية ١٥؛ الأصحاح ٢٠؛ الأصحاح ٢١، الآية ١٢، والأصحاح ٢٢، الآيتان ١٥ و١٨.

(٧٥) المصدر نفسه: «سفر التكوين»، الأصحاح ١٢، الآيات ٦-٩؛ الأصحاح ١٣، الآية ١٨؛ الأصحاح ٢١، الآيتان ٢٢-٢٣؛ الأصحاحات ٢٧-٣٥، و«سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ٢٣، الآيات ٤-٢٠.

(٧٦) المصدر نفسه، «سفر أخبار الأيام الثاني»، الأصحاح ٣٤، الآيات ٣-٧. بالإضافة إلى أسفار التثنية ويشوع والقضاة.

كان عمر مملكة داود وسليمان قصيراً، كذلك كان عمر أورشليم عصر يوشيا المولودة من جديد. فبعد حوالي جيلين فقط أرغم أهل يهوذا على ترك أرضهم، إما مع موجة السبي البابلي، أو مع موجة الهرب الجماعي باتجاه مصر<sup>(٧٧)</sup>. وبذلك لقي السلوك الديني ليهوذا عقاباً يعادل في قسوته عقاب السامرة. لقد رفضهما يهوه معاً. ولكن يهوذا (وبنيامين) فقط عادت.

لدى عودة المسيبيين إلى أورشليم وأرض يهوذا بعد حوالي سبعين سنة (على ما يقصه علينا سفر عزرا) وجدوا المدينة (والأرض) التي يُفترض أنها خالية<sup>(٧٨)</sup> مليئة بالسكان، ولكنهم هذه المرة لم يكونوا من العمالقة الذين تربوا على ثمار الأرض الخصبة، كما في قصص يعقوب وموسى، بل كانوا أقرب إلى الأشباح غير المحددي الهوية ممن يدعوهم النص «بشعوب الأرض»، ويفترض أنهم من أصل خارجي أو من نسل هجين. وفي الحقيقة فإن المواجهة بين اليهوديين العائدين وهذه الشعوب، هي التي طرحت على المحرر التوراتي أصعب المشاكل المتعلقة بمعالجة مسائل الإثنية الدينية والإثنية الدنيوية. وبينما يحاول سفرا عزرا ونحميا التعبير بوضوح عن هذه الصراعات، فإن بقية أسفار الكتاب تحاول بشكل ضمني التأسيس لماضي مشترك يؤخذ فيه بالحسبان مسائل التراتبية والميراث، بحيث يتم تفضيل فريق على آخر، وإعلاء اليهوديين على الأفراميين. فالأسفار الخمسة تقف إلى جانب أفرايم، وبقية الأسفار بشكل عام تقف إلى جانب يهوذا التي نشأت عنها السلالة الملكية الحاكمة. ولقد استمر هنا التفضيل في الموروث التوراتي وفي البحث التوراتي على حد سواء.

## الخلاصة

كما يتضح مما قدمناه آنفاً، فإن اهتمام المحررين التوراتيين لم يكن منصباً بالدرجة الأولى على ما يمكن تسميته «بتاريخ فلسطين». إن محرر سفري الملوك لم يظهر اهتماماً بتاريخ يهوذا إلا في مقابل تاريخ إسرائيل ومقارنته به. وهذا يجعلنا نتحقق من أن منظوره التاريخي لا ينتمي إلى التاريخ قدر انتمائه إلى الإيديولوجيا. إن معرفتنا الآن بأن إسرائيل ويهوذا لم تشكلا قط عبر

---

(٧٧) المصدر نفسه، «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ٢٥.

(٧٨) المصدر نفسه: «سفر أخبار الأيام الثاني»، الأصحاح ٣٦، الآية ٢١، و«سفر إرميا»، الأصحاح ٢٥، الآية ١١.

تاريخهما دولة واحدة<sup>(٧٩)</sup>، تجعلنا نتساءل عما دفع المحرر التوراتي إلى بذل كل ذلك المجهود من أجل إقناع قارئه بأن علاقة المملكة الشمالية (إسرائيل - السامرة) بدولة أورشليم الصغيرة كانت أقوى من علاقاتها مع دول مدن أخرى مثل جازر ولخيش وأشقلون وصور وصيدون.. إلخ<sup>(٨٠)</sup>. وفي الحقيقة فإن مشكلة التفسير الكتابي أمام هذا التساؤل لا تتعلق بالهيكلية السياسية للدولتين (وللدويلات المجاورة الأخرى)، لأن تلك الهيكلية باتت الآن حقيقة تاريخية موثقة منذ عصر البرونز الأخير، وبشكل خاص منذ القرن التاسع ق.م.<sup>(٨١)</sup>. المشكلة كامنة في فكرة الدولة اليوتوبية الموحدة بهيكليتها التي يؤلفها شعب واحد.

يقول الباحث غاري نوبر (Gary Knopper) «من الناحية التاريخية ربما كانت التفرقة هي القاعدة التي سادت علاقة القبائل بعضها مع بعضها الآخر، ولكن التاريخ التثنوي ينظر إلى إسرائيل باعتبارها كياناً واحداً، ويؤيد قيام وحدة بين قبائلها خلال الفترة الأولى من عصر الملوكية، وخصوصاً خلال

---

(٧٩) يقول إ. فنكلشتاين و ن. سيلبرمان: «وكما رأينا، فإنه لا وجود لشواهد أركيولوجية مقنعة على وجود مملكة تاريخية موحدة اشتملت على جميع أراضي إسرائيل، وكانت عاصمتها في أورشليم. وعلى العكس من ذلك، فإن الشواهد تشير إلى حدوث تحول ديمغرافي معقد في منطقة الهضاب الفلسطينية، وأن الوعي الإثني لم يتولد إلا من خلال عملية اندماج بطيئة وطويلة. انظر: Israel Finkelstein and Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts* (New York: Free Press, 2001), pp. 149-150.

وكما رأينا، لا يوجد دليل أثري حسي على وجود مملكة متحدة ممتدة، مركزها في القدس، تضم كامل أرض إسرائيل، بل على العكس ثمة دليل على حصول تحول ديمغرافي مركب في المرتفعات، حيث بدأ شعور عرقي موحد يتكوّن ببطء فقط، انظر: Thomas L. Thompson, *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources*, Studies in the History of the Ancient Near East; v. 4 (Leiden; New York: Brill, 1992), pp. 407-412.

(٨٠) يقول فينكلشتاين وسيلبرمان: «لا مجال للشك في أن دولتي إسرائيل ويهوذا اللتين نشأتا في عصر الحديد قد تشاركتا في العديد من الأمور. فكلاهما عبدت الإله يهوه (بين آلهة أخرى)، وقد تشاركتا في العديد من الملاحم، والأبطال، والحكايا عن ماضٍ قديم مشترك (كذا). وكلاهما تكلمت بلغة أو لهجة عبرية (والسامية الغربية هو مصطلح أفضل للدلالة على هذه اللغة التي تكلم بها أيضاً الأوغاريتيون والأدوميون والمؤابيون والعمونيون)، وفي القرن الثامن قبل الميلاد كان الكتابة في الدولتين يستخدمون الخط نفسه. ولكن الدولتين كانتا مختلفتين من حيث التركيب السكاني، والإمكانيات الاقتصادية، والمظاهر المادية للثقافة، والعلاقات مع الجوار. وبتعبير أوضح فإن كلاً من إسرائيل ويهوذا قد تمتع بتاريخ مختلف عن الآخر، وطور ثقافة مختلفة. فبشكل ما كانت يهوذا بمثابة الامتداد الريفي لإسرائيل [حيث بقيت حتى القرن السابع قليلة السكان، الذين شكلت الجماعات الرعوية قسماً لا بأس به منهم، انظر: Finkelstein and Silberman, *Ibid.*, pp. 154-159.

(٨١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٣-١٥٩، و Thompson, *Ibid.*, pp. 412-415.

القسم الأول من عهد سليمان<sup>(٨٢)</sup>. إلا أنني، ومن متطلق مخالف لمنطلق نوبر (الذي يرى بعيون المؤرخ التثنوي)، لا أنظر إلى مسألة التفرقة أو الوحدة بين القبائل الإسرائيلية خلال ما يدعى «فترة ما قبل السبي»، لأن هذه القبائل لم تكن إلا عناصر أدبية في الرواية التوراتية. كما أن المصادر غير التوراتية لا تؤيد قيام أي شكل من أشكال الوحدة في المنطقة الفلسطينية خلال عصر الحديد، خلا بعض الأحلاف المتنوعة الأشكال التي كانت تُعقد بين الدويلات خلال العصر الآشوري الحديث. وبدون تلك الصورة التي رسمها المؤرخ التثنوي للماضي اليوتوبي المثالي خلال عهد سليمان<sup>(٨٣)</sup>، لم يكن لدينا تاريخ عن مملكة موحدة، أو حتى عما قبلها<sup>(٨٤)</sup>، وبدلاً من ذلك سيكون لدينا قصص أكثر واقعية وموضوعية عن الممالك الفلسطينية الصغيرة<sup>(٨٥)</sup>، وعن علاقاتها مع بعضها والوسائل التي اتبعتها لمواجهة الأعداء الداخليين والخارجيين. مثلما سيكون لدينا قصص عن الثقافة الفليستية المتقدمة، وعن أثر الثقافة الآرامية خارج حدودها<sup>(٨٦)</sup>، وقصص أخرى عن الحياة في مقاطعة السامرة، وعن القسم الكبير من سكانها المحليين الذين لم يطالهم السبي الآشوري، والذين تبلغ نسبتهم أربعة أخماس عدد سكان

(٨٢) يقول نوبر: «في الحقيقة هنالك شواهد من النصوص التوراتية، بما في ذلك التاريخ التثنوي ذاته، على أن الفارقة بين القبائل كانت مسألة حيوية خلال فترة السبي»، انظر: Gary N. Knoppers, *Two Nations under God: The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies*, Harvard Semitic Monographs; no. 52-53, 2 vols. (Atlanta, GA: Scholars Press, 1993), vol. 1: *The Reign of Solomon and the Rise of Jeroboam*, pp. 4-6.

Ibid., vol. 1: *The Reign of Solomon and the Rise of Jeroboam*, pp. 54-56. (٨٣)

(٨٤) يقول فان سيتير: «إن السجلات الملكية في سفر الملوك الأول والثاني تركز على تقييم سلوك الشعب وملوكه منذ أيام سليمان وحتى نهاية عصر الملوكية. إلا أن مثل هذا التقييم يبقى بلا معنى بدون قصة نشوء الملوكية، وإعلان العهد الإلهي لداود، وتأسيس مركز العبادة الرسمي في أورشليم من قبل سليمان. لقد كان على المؤلف التوراتي أولاً أن يعمد إلى بسط هذه العناصر التأسيسية للدولة الإسرائيلية، لكي يغدو تقييم كل «الإصلاحات الدينية» التالية ممكناً. انظر: John Van Seters, *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* (New Haven; London: Yale University Press, 1983), pp. 316-317 and 320.

(٨٥) أو الممالك الكبيرة أيضاً مثل مملكة بيت عمري، انظر: Finkelstein and Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, pp. 169-195.

(٨٦) إن نقص اهتمام النص التوراتي، وكذلك البحث الأكاديمي بما لا يخدم مصلحة النص التوراتي من تاريخ سورية وفلسطين، كان في يذرة اهتمام الباحث وإيتلام في: Keith W. Whitelam, *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History* (New York; London: Routledge, 1996).

السامرة الأصليين<sup>(٨٧)</sup>. ذلك أنه على عكس ما يُفهم ظاهرياً من نص سفر الملوك الثاني، وعلى عكس الاستنتاجات الخاطئة للبحث الحديث الذي بنيت عليه<sup>(٨٨)</sup>، فإن أهل السامرة لم يختفوا من الوجود عقب الغزو الآشوري وتدمير العاصمة<sup>(٨٩)</sup>. ولعل فكرة زوال أهل السامرة قد بنيت على أساس فكرة خلو يهوذا وأورشليم عقب الغزو الآشوري<sup>(٩٠)</sup> والغزو البابلي اللاحق، والتي أسست لفكرة «الأرض الخالية»<sup>(٩١)</sup> في الأدبيات التوراتية.

ولكن كيف عاشت بقية أهل السامرة، في ظل المواطنة الآشورية، بكنهوتها وسلالتها الملكية و.. إلخ؟ وكيف تداخلت علاقتها مع بقية المناطق الفلسطينية التي آلت في معظمها إلى السلطة الآشورية في غضون جيل واحد

Finkelstein and Silberman, Ibid., p. 221.

(٨٧)

(٨٨) ينطبق هذا على الباحثين من أصحاب الموقف الراديكالي النقدي. يقول تومبسون على سبيل المثال في كتابه «مع نهاية القرن السادس ق.م. لم يعد لأورشليم ويهوذا العصر الفارسي وجود تماماً، وذلك مثلما كفت السامرة وإسرائيل عن الوجود في القرن الثامن قبل الميلاد». انظر: Thompson, *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources*, p. 415.

انظر أيضاً وجهات نظر تومبسون الجديدة بهذا الخصوص، في: Thomas L. Thompson: «A History of Palestine: The Debate», *Journal of Palestinian Archaeology*, vol. 2, no. 1 (2001), pp. 18-24, and «Introduction», in: Lester L. Grabbe, ed., *Can a «History of Israel» be Written?*, European Seminar in Historical Methodology; 1. Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series; 245 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).

ويقول الباحث لامكه بخصوص استمرار المظاهر المادية للثقافة السامرية: «لقد تم ردف السكان المحليين بدفعة كبيرة من السكان الجدد الغرباء خلال العصر الآشوري، وكان على هذا الردف السكاني أن ينعكس في البقايا المادية للثقافة السامرية، ولكن تلك الثقافة بقيت على حالها ولم تبد تغيراً يذكر، فلقد عاش أهل السامرة بعد الفتح الآشوري حياة زراعية ساكنة دونما أحداث تذكر». انظر: Niels Peter Lemche: *Ancient Israel: A New History of Israelite Society*, Biblical Seminar; 5 (Sheffield: JSOT Press, 1988), p. 128, and *The Israelites in History and Tradition*, Library of Ancient Israel (London: SPCK; Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1998), p. 85.

(٨٩) لقد عانت منطقة فينيقيا والجليل الأدنى عمليات سبي متوالية منذ أيام الملك الآشوري سنحاريب، بينما لم تطل عملية السبي الآشوري إلا مدينة السامرة وحدها. وفي ما يتعلق بفلسطين المركزية، فإن سكانها بقوا على حالهم تقريباً، انظر: Bustenay Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire* (Wiesbaden: Reichert, 1979), pp. 26-32 and 116-135.

(٩٠) وفق نص سنحاريب عن غزوه ليهوذا عام ٧٠١ ق.م.، فقد دمر الجيش الآشوري ٤٦ مدينة محصنة وسبي ٢٠٠,١٥٠ شخصاً، فأنقص بذلك من مساحة دولة الملك حزقيا. انظر: Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, vol. 2: *From Sargon to the End*, para. 240.

(٩١) Hans M. Barstad, *The Myth of the Empty Land: A Study of the History and Archaeology of Judah during the «Exilic» period* (Oslo: Scandinavian University Press, 1996), and Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis*, p.16 and 149-151.

على سقوط آرام والسامرة وشرقي الأردن؟ وكيف تفاعلت مع المستوطنين الجدد تحت الحكم الآشوري، ثم البابلي هيكلية «سياسية» كانت السامرة (ثم مجدو بعد ذلك)<sup>(٩٢)</sup> عاصمة لها، وكانت بيت إيل مركزها الديني الرئيسي منذ القرن السابع ق. م. إلى وقت متأخر نسبياً من العصر الفارسي<sup>(٩٣)</sup>؟ ما نوع المعارضة التي لقيتها السامرة بسبب وضعها الجديد كمركز سياسي وإداري للمصالح الآشورية في فلسطين؟ في سفر الملوك الثاني يقدم لنا المحرر صورة ساخرة عن محاولات السلطة الآشورية، لاستيعاب السكان الذين حلوا في السامرة، عندما يعرض لنا قصة تدل على أن أولئك السكان كانوا يعبدون الإله يهوه لا آلهة آشور<sup>(٩٤)</sup>. أين الوثائق التي تدعم هذه القصص، والنقوش الكتابية التي تمجد عظمة ملوك آرام وفلسطين وإسرائيل ويهوذا<sup>(٩٥)</sup>؟ هل اختفت هذه كلها بعد كتابة النص التوراتي؟ هل قصد كاتب البلاط الملكي في عهد يوشيا من وراء رسمه لصورة الإصلاح الديني الشامل أن يعطينا صورة مقلوبة عن الآثام التي ارتكبتها أهل يهوذا وقبلهم أهل إسرائيل<sup>(٩٦)</sup>، كما يرى الباحث نوبر؟ أم أنه قصد إلى إلغاء التناقضات السابقة بين الشمال والجنوب، كما يرى

Finkelstein and Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, pp.216-217.

(٩٣) يقول فينكلشتاين وسيلبرمان: «إن المنطقة الهضبية حول مدينة السامرة التي غدت مركزاً للولاية الآشورية الجديدة، لم تتأثر إلا قليلاً بعملية الترحيل الآشورية... وفي الوديان الشمالية (يزرعيل وبيت شان) دمر الآشوريون مراكز الإدارة الإسرائيلية ولكنهم تركوا المناطق الريفية الزراعية على حالها (وكان سكان هذه المناطق أكثر قرباً إلى الكنعانيين والفينيقيين والآراميين). وعلى أرض الواقع، فإن التنقيبات الأثرية في وادي يزرعيل أثبتت استمرارية سكانية مدهشة حقاً... وحول مدينة السامرة بقي نصف القرى والبلدات الزراعية مسكوناً خلال القرون التالية... لقد استمر قسم كبير من سكان مملكة السامرة يعيشون في المناطق الهضبية الشمالية إلى جانب السكان الجدد الذين جاء بهم الآشوريون، انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٠-١٢٢.

(٩٤) للمزيد من التفاصيل انظر: Hjelm, *Jerusalem's Rise to Sovereignty in Tradition and History*, chap. 3, and

الكتاب المقدس، «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ١٧، الآيات ٢٤-٤١.

(٩٥) إن الباحث غاربيني على حق عندما يتساءل: «أين النقوش العبرية من عصر الحديد؟ إن أيّاً من الملوك الأربعين الذين تسلسلوا منذ شاؤول إلى صديقيا، لم يترك لنا أثراً يذكر فيه اسمه. أين وثائق العصر الفارسي؟ إن المدونات الكتابية والبقايا الأثرية بقيت في الحد الأدنى وصولاً إلى زمن لا بأس به من العصر الهيلينستي، انظر: Giovanni Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel*, [translated by John Bowden from the Italian] (London: SCM Press; New York: Crossroad, 1988), pp. 17-20.

Knoppers, *Two Nations under God: The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies*, vol. 1: *The Reign of Solomon and the Rise of Jeroboam*, p. 56.

الباحث فنكلشتاين<sup>(٩٧)</sup>؟ أم هل تنتمي قصة الإصلاح الديني إلى الماضي الخرافي الذي تم بعثه وتدوينه في القرن الثاني قبل الميلاد، ومن خلال مدونات الدولة المكاية، كما يرى الباحث غاريني<sup>(٩٨)</sup>.

لم يقدم لنا التاريخ التثوي جدالاً وصفيّاً وإنما جدالاً توجيهياً تعليمياً. ونحن إذا سرنا في القصة رجوعاً إلى الوراء نعلم أن إسرائيل قد توحدت أخيراً تحت لواء ملك واحد مركزه في أورشليم، حيث عاش الكل في أمن وسلام في طول البلاد وعرضها<sup>(٩٩)</sup>. وهذا بالضبط ما عرضه قائد جيش سنحاريب على أهل أورشليم في أثناء الحصار الآشوري<sup>(١٠٠)</sup>، وما تنبأ به إشعيا للبقية الناجية من أورشليم<sup>(١٠١)</sup>. ولكن ذلك كله ينتمي إلى الأدب لا إلى التاريخ. لقد فشل الباحثان فان ستيير ونوبر في ملاحظة أن قصة الماضي المثالي أيام داود سليمان، لم تُنسج على مثال عصر يوشيا في سفر الملوك الثاني، ففي قصة يوشيا لا نجد أن أهل الشمال السامريين قد دُعوا للمشاركة في حركة الإصلاح ولا للمشاركة في الاحتفال بالفصح<sup>(١٠٢)</sup>. ولم يكن التوحيد

---

(٩٧) يقول فنكلشتاين وسيلبرمان: «لقد طمح يوشيا إلى التوسع شمالاً، والاستيلاء على المناطق الهضبية التي كانت في يوم ما تحت حكم المملكة الشمالية. ولقد دعم النص التوراتي ذلك الطموح من خلال الادعاء بأن المملكة الشمالية قد نشأت في مناطق المملكة الموحدة الخرافية التي كانت تدار من أورشليم، وأنها كانت دولة شقيقة إسرائيلية، وأهلها إسرائيليون كانوا يتعبدون في هيكل أورشليم، وأن الإسرائيليين الذين مازالوا فيها ينبغي أن يتوجهوا بأنظارهم إلى أورشليم، وأن الملك يوشيا الذي ورث العرش الداودي والعهد الأيدي الذي قطعه يهوه لداود، هو الوريث الشرعي الوحيد لأراضي مملكة إسرائيل البائدة. ومن ناحية أخرى فقد شعر المؤلفون التوراتيون بأن عليهم إظهار عدم شرعية العبادة الشمالية، خصوصاً في المركز الديني القديم لبيت إيل، وإثبات أن التقاليد الدينية الخاصة بالمملكة الشمالية هي تقاليد شريرة، وبالتالي يتوجب محوها واستبدالها بالعبادة المركزية في هيكل أورشليم. ولقد حقق التاريخ التثوي كل هذه الأغراض». ويقول المؤلفان أيضاً: «لو أن مملكة إسرائيل بقيت على قيد الحياة لكان لدينا منها تاريخ يقابل وينافس التاريخ التثوي، ولكن التدمير الآشوري للسامرة وتفكيك مؤسسات سلطتها الملكية قد عتم على مثل هذا التاريخ المنافس». لعله من نافلة القول هنا أن نذكر أن النص التوراتي هو الذي يخبرنا بأن مثل هذه المنافسة قد قامت في يوم من الأيام، انظر: Finkelstein and Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, pp. 167 and 223.

Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel*, pp. 174-175. (٩٨)

(٩٩) الكتاب المقدس، «سفر الملوك الأول»، الأصحاح ٥، الآيات ٤-٥.

(١٠٠) المصدر نفسه، «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ١٨، الآيات ٣٦-٣٢.

(١٠١) المصدر نفسه، «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ١٩، الآيات ٢٩-٣١.

(١٠٢) المصدر نفسه، «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ٢٣.

وارداً في منظور قصة يوشيا التي لم تؤكد على إعادة خلق إسرائيل الموحدة الكبرى، وإنما ركزت على اصطفاء يهوذا وأورشليم بعد زوال المملكة الشمالية، بينما نجد في سفر أخبار الأيام الثاني<sup>(١٠٣)</sup> تلميحات إلى مساهمة الشماليين في بعض مظاهر الإصلاح الديني. وإذا فرضنا جدلاً أن بلاط الملك يوشيا قد حلم، لسبب ما، بتوسيع حدوده شمالاً لتشتمل على أراضي السامرة، أو أنه قد أفلح فعلاً في ذلك على ما يرى بعض الباحثين<sup>(١٠٤)</sup>، فإن السجلات الملكية، التي يُفترض أن سفر الملوك الثاني يعتمد عليها، قد تجاهلت مثل هذا الطموح السياسي<sup>(١٠٥)</sup>.

لقد عمد البحث التوراتي الحديث إلى ملء الفجوات في القصة، وقرأ بين السطور آمالاً مستمدة من «المشابهة الزائفة» بين عصر يوشيا وعصر المملكة الموحدة<sup>(١٠٦)</sup>. وبالطريقة نفسها فإن مسألة توسع أورشليم (التي تعتمد جزئياً على المكتشفات الأثرية)، وزيادة أهميتها في القرن السابع قبل الميلاد باعتبارها المملكة الوحيدة المستقلة في منطقة الجنوب السوري قد دُرست دون اعتبار لدينامية الإقليم في ذلك الوقت، وبإهمال للدور الذي لعبته منطقة فيليستيا وبعد ذلك فينيقيا، ومشاركتها أورشليم مكانتها كدولة تابعة لآشور ومتعاونة معها في إدارة شؤون المنطقة<sup>(١٠٧)</sup>. وبينما تأتي الخاتمة الوعظية لقصة

---

(١٠٣) المصدر نفسه: «سفر أخبار الأيام الثاني»، الأصحاح ٣٤، الآيات ٩-٢١، والأصحاح ٣٥، الآيات ٤ - ١٨.

(١٠٤) انظر نقد هذه التفسيرات في: N. Na'aman, «The Kingdom of Judah under Josiah», *Tel Aviv*, vol. 18 (1991), pp. 3-71; Gsta W. Ahlstrm, *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, with a contribution by Gary O. Rollefson; edited by Diana Edelman, *Journal for the Study of the Old Testament*, Supplement Series; 146 (Sheffield: JSOT Press, 1993), pp. 764-781; W.B. Barrick, «On the Meaning of  $\text{I}\Sigma\text{I}^{\text{TM}}\in\Gamma$  (and  $\text{I}\Sigma\text{I}^{\text{TM}}\in\Gamma\text{K}$  and the Composition of the Kings History),» *Journal of Biblical Studies*, vol. 115, no. 4 (1996), pp. 621-642, and Finkelstein and Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, appendix F, pp. 347-353.

(١٠٥) يقول Ahlstrm: «لا يمكننا أن نتصور أن المؤلفين التوراتيين كانوا سيوفرون فرصة لذكر أي شيء عن توسيع يوشيا لمملكته لو أن ذلك قد حصل فعلاً، لأن مثل هذا النجاح العسكري - السياسي كان بإمكانه إسباغ الأمجاد على يوشيا باعتباره أهم الملوك الذين تابَعوا بعد داود. والحقيقة هي أنه لم يكن هنالك مجال أمام يوشيا ليلعب أي دور سياسي مميز»، انظر: Ahlstrm, *Ibid.*, p. 769.

Na'aman, *Ibid.*, pp. 55-60.

(١٠٦)

(١٠٧) الكتاب المقدس: «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ١٨، الآيات ١٧-٢٠، و«سفر إشعياء»، الأصحاحات ٣٦-٣٩.



يوشيا في انسجام مع الخطاب التثنوي، لتؤكد أن يهوه سوف يرفض يهوذا أيضاً بسبب آثام ملوكها، فإن قصة الملك حزقيا تقاطع الخطاب التثنوي لتنبأ بمستقبل واعد للبقية الناجية التي تخرج من أورشليم ومن جبل صهيون على الرغم من ذلك الرفض<sup>(١٠٨)</sup>. ولكن هذا المنظور لا ينتمي إلى الصوت الرسمي لسفري الملوك، وإنما إلى صوت سفر إشعيا الذي يشاركهما في كثير من الأفكار والسمات اللغوية<sup>(١٠٩)</sup>.

## ثانياً: من أقارب سابقين إلى أشباح

نعود الآن إلى الأقارب السابقين الذين غدوا بالنسبة إلى محرري فترة ما بعد السبي «أشباحاً»، فهم أشباح لأنهم يمثلون ماضياً مرفوضاً وملعوناً، وصلة قربي غير معترف بها الآن. وفيما تسيطر المأساة على النص، فإن الموقف المزدوج للراوي (سواء في الأسفار القانونية أم خارجها) يدفعه إلى رفض الماضي من ناحية، وإلى قبوله من ناحية أخرى لأجل المحافظة على حقه في الميراث وملكية الأرض<sup>(١١٠)</sup>. يتجلى مثل هذا الموقف المزدوج في كتابات المؤرخ اليهودي يوسفوس (أواخر القرن الأول الميلادي) الذي يدعو تلك «الأشباح» بالسامريين والكوثيين (نسبة إلى مدينة كوثر في بابل)، ويقدم لنا نصاً منمقاً عن أولئك السامريين الذين يشبهون اليهود من غير أن يكونوا يهوداً بالفعل.

في رسمه لصورة السامريين<sup>(١١١)</sup> ينطلق يوسفوس من سفر الملوك الثاني<sup>(١١٢)</sup> الذي يقص عن ترحيل أهل السامرة واستبدالهم بجماعات من مناطق بابل وكوثر وعوا وحماة وسفروايم. فبعد أن سكنت هذه الشعوب في أراضي

---

(١٠٨) المصدر نفسه: «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ١٩، الآيات ٣٠-٣١، و«سفر إشعيا»، الأصحاحات ٣٦-٣٩.

(١٠٩) انظر: Hjelm, Jerusalem's Rise to Sovereignty in Tradition and History.

(١١٠) Lemche, *The Israelites in History and Tradition*, pp. 86-88.

(١١١) قدم لنا يوسفوس صورة السامريين من خلال خمس قصص مستقلة ولكنها مترابطة من حيث الفكرة والمفردات والمصطلحات اللغوية، انظر: Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis*, chap. 5.

(١١٢) الكتاب المقدس، «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ١٧، الآيات ٢٤-٤١.

السامرة، على ما يتابع النص، لم يعرفوا كيف يعبدون إله الأرض الجديدة. وعندما أخذت الوحوش الكاسرة تغترس منهم الكثيرين رأوا في ذلك إشارة إلى غضب إله الأرض، فاستنجدوا بملك آشور الذي بعث إليهم بأحد الكهان المسيبين ليعلمهم شرائع إله الأرض، فجاء الكاهن وسكن في المركز الديني القديم في مدينة بيت إيل، وراح يعلمهم كيف يتقون الرب. ولكن هؤلاء لم يقفوا على عبادة يهوه وحده، وإنما عبدوا معه آلهتهم القديمة أيضاً على الرغم من إيمانهم به. إن الفكرة المركزية في هذا النص هي جهل أهل الأرض الجدد لكيفية عبادة إله الأرض، وعدم معرفتهم أيضاً بأن عبادة يهوه تقتضي حفظ فرائضه وأحكامه ووصاياهم. أي أنهم كانوا على النقيض من الإسرائيليين الذين كانوا يعرفون كيف يتقون الرب، ولكنهم خانوه، واتبعوا آلهة أخرى. لقد حاول السكان الجدد أن يتعلموا، ولكن تعلمهم كان بطيئاً فعبدوا يهوه، واتقوه على طريقتهم، وبذلك خرجوا على الوصية الأولى التي تنص على عدم اتخاذ آلهة أخرى. وكاتب سفر الملوك الثاني، هنا، يوجه نقداً ضمنياً للكهنة السامري الذي أعيد إلى أرض السامرة من المنفى ليعلم السكان الجدد تقوى الرب. فهو ينظر إليه باعتباره من نفس الذخيرة السكانية القديمة التي عبدت الأصنام، وكان ذلك سبباً في غضب الرب عليها ورفضه لها. فهؤلاء بالنسبة إلى كاتب السفر لم يغيروا طرقهم القديمة، وجعلوا السكان الجدد يقتفون خطاهم، تاركين الأرض لنجاستها السابقة.

يستكمل يوسيفوس قصته هذه بما ورد في سفر أخبار الأيام الثاني ٣٠ من قيام الملك التقي حزقيا، بعد تطهيره أورشليم وهيكلها، بإرسال سعاة إلى مدن السامرة، يدعون أهلها للمشاركة بعيد الفطير (الفصح اليهودي) في أورشليم. فكان السعاة يعبرون في أرض أفرايم ومنسي ناقلين إليهم دعوة حزقيا، ولكن السكان هناك راحوا يضحكون عليهم ويهزأون بهم. ثم إن يوسيفوس يزد على ذلك قائلاً بأن الأمر وصل بأهل السامرة حد قتل أولئك السعاة<sup>(١١٣)</sup>. على أن ما يفاجئنا للوهلة الأولى في نص يوسيفوس هو إعطاؤه مكانة مميزة لإحدى الجماعات السامرية التي يدعوها أيضاً بالكوثيين، علماً بأن النص التوراتي قد تحدث عن أولئك الكوثيين كإحدى الجماعات الوافدة على السامرة<sup>(١١٤)</sup>، ولكنه لم يعد إلى

Josephus, *Jewish History*, vol. 29, p. 265.

(١١٣)

(١١٤) الكتاب المقدس، «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ١٧.

ذكرهم مرة أخرى<sup>(١١٥)</sup>. ربما استمر اسم الكوثيين حياً في ذاكرة يوسيفوس بسبب ارتباطه بمركز ديني شهير لعبادة إله العالم الأسفل نرجال في كوثه، استمرت قائمة منذ الألف الثالث قبل الميلاد. فلقد كانت عبادة الإله نرجال تشكل جزءاً هاماً من العبادات الرسمية الآشورية، على ما تدل عليه الصلوات المرفوعة إليه في مدونات المملكة الآشورية الحديثة<sup>(١١٦)</sup>. لم يتم التعرف على موقع كوثه أثرياً حتى الآن. ولربما كانت في موقع تل إبراهيم على مسافة ٢٠ ميلاً إلى الشمال الشرقي من موقع بابل<sup>(١١٧)</sup>. يقول يوسيفوس في الكوثيين إنهم خمس قبائل وكل قبيلة تعبد إلهها الخاص، وإنهم قد جاءوا من منطقة فارس، من وادي نهر يدعى كوثه<sup>(١١٨)</sup>. في قصة يوسيفوس، يستبدل المؤلف عنصر الوحوش الكاسرة التي أفنت كثيراً من الشعب بعنصر الوباء. ويضيف إلى ذلك أن نبوءة نصحت الناس بأن عبادة الإله العلي سوف تنقذهم من ذلك الوباء. على الرغم من ضالة هذه الاختلافات عن

---

(١١٥) وفي الواقع، فإن قصة ترحيل كل إسرائيل واستبدالهم بسكان غرباء، لم يكن لها أثر في بقية «التاريخ» التوراتي الذي تابع حديثه عن السامرة/أفرايم وكأنها مازالت إسرائيل السابقة على الاحتلال الآشوري. في سفر عزرا فقط (الذي يعود إلى العصر الفارسي) وقصته عن إعادة بناء هيكل أورشليم، يجري الحديث عن شعوب أتت بها الملك الآشوري أسرحادون والملك أسنفر (أشور بانيبال) لتسكن في مدن السامرة. انظر: المصدر نفسه، «سفر عزرا»، الأصحاح ٤، الآيات ٢-١٠. كما أن أسماء هذه الشعوب لم ترد في أي موضع آخر من النص التوراتي. وهذا ما قاد المفسرين إلى القول بأن قصة سفر الملوك الثاني هي إضافة لاحقة، ولهذا ما كان لها أن تؤثر على قصة تدهور مملكة يهوذا في القرن السابع ق.م.

R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne* (Paris: ١١٦) Librairie d'amérique et d'orient adrien-maisonneuve, 1929), pp. 251-274, and Hermann Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, heft 129 (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1982), pp. 255-256.

Bruno Meissner, *Babylonien und Assyrien*, *Kulturgeschichtliche Bibliothek...* (١١٧) Reihe: Ethnologische Bibliothek; 3-4, 2 vols. (Heidelberg: C. Winter, 1920-1925), vol. 1: *Mit Unterstützung der Bayrischen Akademie der Wissenschaften in München und der Jubileum-schrengabe der Provinz Schlesien*, pp. 12 and 38, and D. O. Edzard and M. Gallery, «Kutha,» in: Erich Ebeling [et al.], heds., *Reallexikon der Assyriologie*, 6 vols. (Berlin; Leipzig: W. de Gruyter, 1928-1983), vol. 6: *Reallexikon der assyriologie und Vorderasiatischen Archeologie*, pp. 384-387.

ويناقش في التقاليد السامرية أن اليهود هم الذين أطلقوا عليهم الاسم خلال انتقالهم في فترة داريوس الأول، ملك الفرس بحيث أسماء مثل السامري والإسرائيلي قد أهمل استعمالها مع الوقت. انظر: *Kitab al Tarikh of Abul-Fath*, translated into English with notes by Paul Stenhouse, *Studies in Judaica*; no. 1 (Sydney: University of Sydney; Mandelbaum Trust, 1985), and Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis*, p. 261.

(١١٨) الكتاب المقدس، «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ١٧، الآية ٣٠، و Josephus, *Jewish History*, vol. 9, p. 288

قصة سفر الملوك الثاني، إلا أنها انعكست بعد ذلك في المرويات الربانية المتأخرة (من القرن الثاني إلى القرن الخامس بعد الميلاد)، والتي تقول بأن السامريين قد تحولوا إلى اليهودية قسراً بسبب هجوم الوحوش الكاسرة عليهم، ولذا فإن اهتدائهم ليس مقبولاً<sup>(١١٩)</sup>. وبينما يعزو النص التوراتي إلى الإله يهوه إرسال الوحوش الكاسرة، فإن يوسفوس يقول بأن قيام الكوثيين بجلب آلهتهم معهم هو السبب في انتشار الوباء. وفي هذه الملاحظة ما يتناسب مع دور الإله نرجال كإله للطاعون والأوبئة الفتاكة والحرب والموت المفاجئ<sup>(١٢٠)</sup>. أما عن نتائج اتباع السكان للنبوة فإن يوسفوس يقول:

«بعد أن تعلموا دين وشريعة الإله يهوه، عبدوه بحماسة منقطعة النظير ودفعوا بذلك عنهم الوباء. وقد حافظ أولئك الناس على طقوسهم إلى هذا اليوم. وهم من يطلق عليهم اللسان العبري تسمية الكوثايو أو الكوثيم، ويدعوهم الإغريق بالسامريين»<sup>(١٢١)</sup>.

بهذه الحيلة البارعة، تخلص يوسفوس من الإشارة إلى الديانة التوفيقية للسامريين، ونجح في المواءمة بين رواية سفر الملوك الثاني وطريقته في معالجة مسألة السامريين، متجنباً أي تهجم على طقوسهم وديانتهم (مما لم يكن قادراً على الدفاع عنه)<sup>(١٢٢)</sup>. إن مسائل الإثنية والصلة مع القبائل الإسرائيلية القديمة هي في

---

(١١٩) انظر: Babylonian Talmud, qidd. 75a-76a; Masseket Kutim (A tosefta to the Babylonian Talmud), p. 27; Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis*, pp. 105-106, and James A. Montgomery, *The Samaritans; the Earliest Jewish Sect: Their History, Theology and Literature*, introd. by Abraham S. Halkin, Bohlen Lectures; 1906; (New York: Ktav Pub. House, [1968]).

وقد نشر لأول مرة سنة ١٩٠٧.

(١٢٠) انظر: A. Livingstone, «Nergal,» in: Karel van der Toorn, Bob Becking and Pieter W. van der Horst, eds., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible DDD*, 2<sup>nd</sup> extensively rev. ed. (Leiden; Boston, MA: Brill; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999), pp. 621-622.

Josephus, *Jewish History*, vol. 9, p. 290.

(١٢١)

Louis H. Feldman, «Josephus» Attitude toward the Samaritans: A Study in Ambivalence,» in: Louis H. Feldman, *Studies in Hellenistic Judaism, Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums*, 0169-734X; 30 (Leiden; New York: E. J. Brill, 1996), pp. 114-136; *Jewish Sects, Religious Movements, and Political Parties: Proceedings of the Third Annual Symposium of the Philip M. and Ethel Klutznick Chair in Jewish Civilization, Held on Sunday-Monday, October 14-15, 1990*, edited by Menachem Mor, *Studies in Jewish Civilization*; 3 (Omaha, Neb.: Creighton University Press, 1992), pp. 23-45, and Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis*, pp. 104-115.

بؤرة رواية يوسفوس. وقد أكد عليها في ملاحظاته التمهيدية حيث قال بأن قبائل إسرائيل العشر قد تركت مساكنها في المنطقة بعد ٩٤٧ سنة من خروجها من مصر<sup>(١٢٣)</sup>. وهو هنا يجعلنا نعتقد بأن القبائل العشر لم ترجع إلى مواطنها، وذلك في مقابلة بين مصير إسرائيل ومصير يهوذا التي عادت<sup>(١٢٤)</sup>. وفي ملاحظاته الختامية حول مسألة السامريين نجد تكراراً للفكرة نفسها، حيث يقول:

«ولكنهم يغيرون موقفهم تبعاً للظروف، فإذا رأوا اليهود في أوضاع جيدة نادوهم بالإخوة والأقارب، وادعوا انتماءهم إلى يوسف وصلتهم باليهود من خلاله، وإذا رأوا اليهود في حالة سيئة قالوا أن لا صلة لهم بهم من أي نوع، وأن لا صلة قريى أو عرق تجمعهم بهم، معلنين أنهم غرباء من عرق آخر»<sup>(١٢٥)</sup>.

إن مشكلة الإثنية هذه تشكل حجر الأساس في معالجة يوسفوس للعلاقة اليهودية - السامرية. وهو في الوقت الذي يعترف فيه بأنهم يشاركون يهود ذلك الوقت معتقداتهم وتقاليدهم، فإنه ينكر عليهم انتماءهم إلى سلالة الآباء الأولين. وهو بذلك يعارض بشكل ضمني تأكيد التاريخ التثنوي على السلوك الديني في مقابل الانتماء السلالي، ولا يرى في السامريين إسرائيليين حقيقيين بسبب ما يعزوه إليهم من اختلاف إثني<sup>(١٢٦)</sup>. وفي تنويعات على الفكرة نفسها يعزو يوسفوس للسامريين أصلاً مختلفاً عند منعطف مهم في التاريخ اليهودي، فهو عندما يتحدث عن عودة يهوذا من السبي يطابق بين السامريين وشعوب الأرض (أم - ها - أريتز) التي تحدث عنها النص التوراتي<sup>(١٢٧)</sup>، فعند غزو الإسكندر الكبير لفلسطين ذهب كهنة مرتدون من أورشليم وتزوجوا مع سكان السامرة الغرباء، وأنجبوا نسل السامريين<sup>(١٢٨)</sup>. وفي زمن اضطهاد الملك السلوقي انتيوخوس الرابع لليهود والسامريين يعزو إلى السامريين إنكارهم بحجب لأية رابطة إثنية مع اليهود<sup>(١٢٩)</sup>.

Josephus, *Jewish History*, vol. 29, p. 580.

(١٢٣)

(١٢٤) انظر مع عودة يهوذا وبنيامين في سفري عزرا ونحميا. انظر أيضاً: Josephus, *Ibid.*, vol. 1, pp. 184-185.

(١٢٥) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٩١.

(١٢٦) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٧٧-٢٩١.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ١-١١٩، خاصة ٨٥.

(١٢٨) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٨٧-٣٤٧، خاصة ٣٤١.

(١٢٩) المصدر نفسه، ج ١٢، ص ٢٣٧-٢٦٤، خاصة ٢٥٧.

### ثالثاً: الهوية السامرية

على النقيض مما قدمه يوسفوس بخصوص السامريين، عندما كان يكتب في القرن الأول الميلادي، فإن السامريين ينسبون أنفسهم إلى سلالة يوسف من ولديه أفرايم ومنسي، ويقولون بأن لديهم سلسلة كهنوت متصلة حافظت على طقوسهم وعباداتهم منذ أن دخلوا إلى الأرض الموعودة. وفي الوقت الذي يرى اليهود فيه ضرورة للانطلاق من بداية جديدة عقب عودتهم من السبي البابلي، فإن السامريين يؤكدون على محافظتهم على التقاليد القديمة دون انقطاع عن الماضي. وكما هجر إبراهيم بيته في حران الكافرة ليذهب إلى شكيم، كذلك فعل السامريون عندما عادوا من المنفى في نينوى وجلبوا معهم إلى الوطن من حران تقاليدهم القديمة<sup>(\*)</sup> في كل من المرويات السامرية والتوراتية أقام إبراهيم أول مذبح له في مدينة شكيم، ولكن المصادر السامرية تتحدث عن قيام يشوع ببناء مذبح على قمة جبل جرزيم<sup>(١٣٠)</sup>. وهم يدعون أن مراكز العبادة هذه بقيت مستخدمة منذ القدم ودون انقطاع، خصوصاً في ما يتعلق بموقع جبل جرزيم المقدس. وباختصار فإن اليهود يؤكدون على السلطة الدينية لأورشليم وسلطة خط النسب الملكي المتسلسل من داود، معتمدين في ذلك على التاريخ الثنوي والتاريخ الأخباري (= أخبار الأيام). وبالمقابل فإن السامريين يؤكدون على السلطة الدينية لموقع جرزيم وكهنوته، معتمدين في ذلك على أسفار موسى الخمسة. وعقب العودة من السبي البابلي لم يقبل أي من الفريقين بالتسوية أو التنازل للطرف الآخر، بل لقد تعمق الانقسام بين الفريقين، وهو الانقسام الذي يعود إلى القرن الحادي عشر ق.م. عندما قام

---

(\*) هذه النقطة غامضة عند مؤلفة هذا البحث فهي لا تقول لنا متى عاد السامريون من المنفى، ولا تشير إلى المرجع السامري أو الخارجي بهذا الخصوص (المترجم).

(١٣٠) وهذه الحادثة لم يوردها يوسفوس الذي كان همه التشجيع على شكيم (وغيرها من مراكز العبادة الشمالية) لصالح مركز شيلوه، انظر: T. Thornton, «Anti-Samaritan Exegesis Reflected in Josephus» Retelling of Deuteronomy, Joshua and Judges,» *Jewish Theological Seminary*, vol. 47 (1996), pp. 125-130.

وللاطلاع حول جدل يوسفوس لمصطلحات شكيم وصيدون، انظر: Hjeltn, *The Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis*, pp. 218-222.

وللاطلاع على تقييمات يوسفوس غير المرضية، انظر: Rita Egger, *Josephus Flavius und die Samaritaner: Eine Terminologische Untersuchung zur Identitätsklärung der Samaritaner*, Novum Testamentum et Orbis Antiquus; 4 (Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag, 1986).

الكاهن عالي بنقل مقره من جرزيم إلى شيلوه حيث بنى معبداً مستقلاً عن معبد جرزيم<sup>(١٣١)</sup>.

ويجد السامريون سنداً لا بأس به في أسفار الأنبياء والمزامير، التي على الرغم من توكيدها على السلطة الدينية لأورشليم فإنها تقف إلى جانب الادعاء السامري بالبكورية<sup>(١٣٢)</sup>. ومن المهم أن نلاحظ أن أسفار الأنبياء إشعيا وإرميا وحزقيال تدعو إلى مصالحة بين أفرايم ويهوذا في أورشليم، ولا تشارك محرر سفري عزرا ونحميا ما ينسبه إلى اليهوديين العائدين من السبي البابلي من موقف عدائي تجاه شعوب الأرض، وادعائهم النقاء العرقي، حتى أن إشعيا يدعو الشعوب الأجنبية إلى المشاركة في البركة التي أعطيت لإبراهيم ونسله، كشعب ليهوه. إن الطرح السامري الذي يستند إلى المسائل الدينية، والمتلون بالسياسة في الوقت نفسه، قد خسر سياسياً لصالح الصراع اليهودي من أجل الاستقلال والسيادة إبان الثورة المكابية على الحكم السلوقي في القرن الثاني قبل الميلاد، في استعادة لذكرى الإصلاح الديني والسياسي المنسوب إلى الملك يوشيا في القرن السابع قبل الميلاد، فإن المؤرخ اليهودي يوسيفوس ينسب إلى الملك المكابي جون هيركانوس شرف تدمير المعبد السامري على جبل جرزيم حوالي ١٢٨ ق.م.<sup>(١٣٣)</sup>، وهو خبر مشكوك بصحته التاريخية. كما

---

Jürgen Zangenberg, *Samareia: Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in Deutscher-Bersetzung*, Texte und Arbeiten zum Neutestamentlichen Zeitalter, 0939-5199; 15 (Tübingen: Francke, 1994), chap. 5; Hjelm, *Ibid.*, chap. 3 and 6; *Kitab al Tarikh of Abul-Fath: Abulfathi Annales Samaritani* (Gothae: F. A. Perthes, 1865); T. W. J. Juynboll, *Chronicon Samaritanum, Arabice Conscriptum, Cui Titulus est Liber Josuae* (London: S. and J. Luchtmans, 1848); *The Samaritan Chronicle or the Book of Joshua the Son of Nun*, tr. from the Arabic, with notes by Oliver Turnbull Crane (New York: J. B. Alden, 1890); J. Bowman, *Transcript of the Original Text of the Samaritan Chronicle Tolidah* (Leeds: University of Leeds, Dept. of Semitic Languages and Literatures, 1954), and M. Florentin, *The Tulida, A Samaritan Chronicle* (Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 1999).

B. Tsedaka, *The History of the Samaritans Based on Their Own Sources: From Joshua to the Year 2000 AD* (Hebrew; Holon: Institute of Samaritan Studies Press, 2002-2004), (forthcoming); Alan D. Crown, *Samaritan Scribes and Manuscripts*, Texts and Studies in Ancient Judaism = Texte und Studien zum Antiken Judentum; 80 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), and John MacDonald, trans., *The Samaritan Chronicle no. II; or: Sepher Ha-Yamim: From Joshua to Nebuchadnezzar*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; 107 (Berlin: W. de Gruyter, 1969).

(١٣٢) انظر الكتاب المقدس: «سفر إرميا»، الأصحاح ٣١، الآية ٩؛ «سفر حزقيال»، الأصحاح ٣٧، الآيات ١٦-٢٨؛ «سفر يشوع»، الأصحاح ١٣، الآية ١، و«المزمور ١٧٨».

(١٣٣) Josephus, *Jewish History*, vol. 17, pp. 254-268.

ينسب إليه أيضاً تدمير مدينة السامرة بشكل كامل<sup>(١٣٤)</sup>. ولكن المرويات السامرية تقول بأن ذلك التدمير وما تلاه من اضطهاد للسامريين قد جرى قبل وصول الإسكندر الكبير. إن اختلاط الأسماء الذي قاد إلى المزج بين سمعان المكابي، الذي جعل مسؤولاً عن التدمير، وابنه عرقا<sup>(١٣٥)</sup> (هيركانوس) قاد غالباً إلى الانحياز إلى رواية يوسفوس وترتيبه الزمني للأحداث. كما أن المصدر التلمودي المعروف بعنوان [Mogillat Ta'ani] يسير على النهج نفسه، ويعزو دمار السامرة إلى رد فعل اليهود على محاولة السامريين تدمير المعبد اليهودي زمن وصول الاسكندر إلى المنطقة. وتذكر هذه الوثيقة أن اسم الملك اليهودي في ذلك الحين كان "سمعان العادل". أما بالنسبة إلى يوسفوس، فإن قيام جون هيركانوس باتخاذ تلك الخطوات ضد السامريين، كان بسبب كرهه للسامريين الأنذال الذين سببوا الأذى لأهل مدينة ماريسا تنفيذاً لرغبة الملك السلوقي. وكان أهل ماريسا من المستوطنين الأجانب ومن حلفاء اليهود<sup>(١٣٦)</sup>. ولدينا في المصدر التوراتي اتهام مماثل للسامريين الذين قادت خيانتهم لليهوديين وتآمرهم عليهم مع مملكة دمشق الآرامية إلى سقوط إسرائيل بيد الآشوريين في أواخر القرن الثامن قبل الميلاد<sup>(١٣٧)</sup>.

لقد قاد تدمير السامرة إلى زيادة العداوة الدينية والسياسية. ذلك إنه انطلاقاً من فكرة حيابة المركزية الدينية والسياسية، لم يكن لدى الدولة المكابية شبه المستقلة استعداد لمتابعة تلك المنافسة القديمة بخصوص التنافس حول المركزية الدينية<sup>(١٣٨)</sup>. لقد غدت مسألة مركزية هيكل أورشليم في صدر أولويات الدولة المكابية، ولم يتغير موقف اليهود من هذه المسألة حتى بعد دمار الهيكل على يد الرومان سنة ٧٠ ميلادية<sup>(١٣٩)</sup>. وفي كتابي السامريون

(١٣٤) المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٢٨١.

*Kitab al Tarikh of Abul-Fath*, pp. 106-108.

(١٣٥)

Josephus, *Ibid.*, vol. 13, p. 275.

(١٣٦)

(١٣٧) الكتاب المقدس: «سفر إشعياء»، الأصحاح ٧، الآيات ١-٩، والأصحاح ٩، الآيات

٧-٢٠.

Doron Mendels, *The Rise and Fall of Jewish Nationalism*, Anchor Bible (١٣٨)

Reference Library (New York: Doubleday, 1992), pp. 150-151.

Ingrid Hjelm: «Cult Centralization as a Device of Cult Control», *Scandinavian* (١٣٩)

*Journal of the Old Testament*, vol. 13, no. 2 (1999), pp. 298-309, and *Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis*, pp. 226-238.



واليهودية المبكرة قلت بأن السامريين واليهود لم يشكلوا أبداً دولة موحدة، وأن المجهود الوحيد المؤكد تاريخياً لتأسيس مثل هذه الدولة قد دمر أسسها<sup>(١٤٠)</sup>. لقد ضم المكابيون منطقة السامرة إلى دولتهم بعد هزيمتها التي تمت على يد يوناثان أولاً (١٤٥ ق.م.)، ثم على يد جون هيركانوس (١٢٨ ق.م.) وولديه أرسطوبولس الأول وهيركانوس الثاني (١٠٧ ق.م.). من هنا كان عليّ أن أزيد في الإيضاح، وأقول بأن الفريقين لم يشكلوا دولة واحدة قائمة على التفاهم والقبول المشترك.

لقد دامت الدولة المكابية من أواسط القرن الثاني الميلادي إلى الفتح الروماني في عام ٦٣ ق.م.، أي ما يعادل مدة مملكة داود وسليمان التي استمرت ثلاثة وسبعين عاماً، ومدة السبي البابلي التي بلغت سبعين عاماً. إن التاريخ لا يعيد نفسه على الرغم من أن الكتابة التاريخية تجعله يبدو كذلك. وعلى عاتق البحث الأكاديمي تقع مسؤولية الحكم بين القصص المتنافسة التي تعتمد إلى بناء الماضي انطلاقاً من وقائع خبيثة ومحرفة ومفسرة على خلفية مرويّات يعاد إحيائها.

## الفصل العاوي عشر

### السلام والتطهير الإثني لأورشليم

توماس ل. تومبسون

- ١ -

إن قصة التطهير الإثني لأورشليم، الواردة في ختام سفر عزرا، تبني على فكرة الحرب المقدسة في التوراة. ولكن القارئ الذي يأخذ بعين الاعتبار مجموعة العناصر الأدبية المحيطة بهذه الفكرة، يجد أن توقعاته لنهاية تأتي بمجتمع جديد يتسم بالسلام الذي تجلبه الحرب المقدسة قد أحبطت بشكل غير متوقع. وهذا ما قاد إلى تحليل خاتمة سفر عزرا من خلال مجموعة العناصر الفكرية المتصلة بالحرب المقدسة، سواء في كتاب التوراة أم في أدب الشرق القديم بعامة<sup>(١)</sup>. والتحليل ينطلق من إشارة مطلع سفر عزرا إلى نبوءة إرميا بعودة المسبيين، ويقرأ سفر عزرا من خلال قصص الحرب المقدسة في التوراة، وخصوصاً ما ورد منها في سفر ي العدد ويشوع. هنالك عدة أصوات

---

(١) من أجل مناقشة شاملة لهذه المسألة، انظر: Thomas L. Thompson, «Holy War at the Center of Biblical Theology: Shalom and the Cleansing of Jerusalem,» in: M. Liverani, ed., *Guerra Santa e Guerra Giusta*, (forthcoming).

وهذه المقالة تكمل نقاشاً حول أفكار الحاكمية الإلهية، والحرب في اللاهوت التوراتي، كنت قد بدأتها في الأبحاث التالية: Thomas L. Thompson: *The Bible in History: How Writers Create a Past* (London: Jonathan Cape, 1999), pp. 267-292; «Historiography in the Pentateuch: 25 Years after Historicity,» *Scandinavian Journal for the Old Testament*, vol. 13 (1999), pp. 258-283; «Kingship and the Wrath of God: or Teaching Humility,» *Revue Biblique*, vol. 109, no. 2 (2002), and «The Messiah Epithet in the Hebrew Bible,» *Scandinavian Journal for the Old Testament*, vol. 15 (2001), pp. 57-82, and Ingrid Hjelm and Thomas L. Thompson, «The Victory Song of Merneptah: Israel and the People of Palestine,» *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 8, no. 1 (2002).

يشركها النص التوراتي في معالجته للحرب المقدسة: صوت القومية، وصوت رُهاب الأجانب، وصوت التمييز العنصري ومعاداة الغريباء والجيران والإخوة، وصوت رفض الماضي والحاضر. إن النص التوراتي يقدم لنا معالجة لفكرة الحرب المقدسة لا باعتبارها واقعة تاريخية، وإنما باعتبارها خطاباً أدبياً. وهذه المعالجة لا تطرح نفسها كسياسة وإنما كفلسفة<sup>(٢)</sup>.

وبينما تتنافس قصص الحرب المقدسة في تقديم أقصى المشاهد الوحشية في الكتاب، فإن أكثر هذه القصص إثارة للأسى في الأدبيات التوراتية هي القصة التي تشكل خاتمة سفر عزرا<sup>(٣)</sup>. وهو أسى يعززه إحباط توقعات القارئ. إن تحول النص في النهاية إلى صوت الضمير الثالث هو لفظة ذكية بالفعل. فصوت عزرا لم يعد هو المتحدث، بعد أن جعل نفسه على مسافة من المشهد

---

(٢) هنالك عدد من الأهداف السياسية والاجتماعية الهامة على المحك في التفسير الأكاديمي. مثل هذه القضايا قد لقيت دراسة الباحثين من أمثال: Michael Prior, *The Bible and Colonialism: A Moral Critique*, Biblical Seminar; 48 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997); «The Moral Problems of the Land Traditions of the Bible,» in: Michael Prior, ed., *Western Scholarship and the History of Palestine* (London: Melisende, 1998), pp. 41-81, and Regina M. Schwartz, *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997).

(٣) وكما ناقشت بالتفصيل في مقالتي، هنالك تنوعات قريبة من هذه القصة في كل من سفر نحميا: ٨-١٢، وسفر إسدرا الأول المنحول: ٨-٩، وهو على الغالب أقدم من نحميا. إن التفسير الدرامي لقصة قيام أهل أورشليم بإبعاد زوجاتهم وأولادهم منهم، في سفر عزرا، يقدم جدالاً لاهوتياً جاهزاً في مواجهة قصة سفر إسدرا الأول، يرى إلى التضحية الفائقة التقوى بالزوجات والأولاد لصالح الطهارة الدينية، باعتبارها خطوة نحو بناء أورشليم الجديدة. والتضحية هنا هي لله وللإمبراطورية المتحدين في الأهداف، تضحية تليق بمجد أورشليم وريائها. ويعبر سفر إسدرا من ناحيته عن تعارض واضح مع سفر عزرا عندما تختتم القصة بالفرح والتناغم. أما سفر نحميا فيقدم القصة باعتبارها استجابة الشعب لقراءة الشريعة. والتخلص من الزوجات الغريبات وأولادهن إنما يفصل أورشليم الجديدة برجالها ونسائها وأولادها (من أصحاب المعرفة والفهم، بحسب نحميا ١٠، ٢٨) عن شعوب الأرض من المبعدين. وفي ما يتعلق بعنصر ذرف الدموع في سفر نحميا، فإن الدموع هنا ليست دموع صخب وتذمر كما في سفر عزرا، بل هي بالأحرى دموع معبرة عن قلوب طاهرة متواحدة. وبينما يختتم سفر نحميا ١٢ القصة بانسجام وتناغم، نأظراً إلى طهارة أورشليم (التي أعقبت إبعاد الغريباء) باعتبارها ركيزة لأورشليم الجديدة، فإن الأصحاح الثاني ١٣، وهو الأصحاح الأخير، يعرض لنا خاتمة بديلة عن تلك، من خلال مشهد كوميدي هادر، حيث يتحول إبعاد كل من هو غريب إلى رفض لمن هم أنفسهم أشرار، وهذا تفسير ملائم تماماً لنقاش بخصوص الشريعة. (إن ما يقصده توماس تومبسون في المقطع الأخير هو أن أهل أورشليم الذين أبعدوا زوجاتهم الغريبات، طاعة للشريعة، ما لبثوا طويلاً حتى خرجوا على الشريعة ودنسوا يوم السبت وارتكبوا الموبقات على ما نرى في المشهد الأخير من السفر حيث تسدل الستارة على نحميا وهو يلعن الشعب ويشتمه، ويضرب البعض ويتنفذ شعر البعض الآخر: «فخاصمتهم ولعنتهم وضربت منهم أناساً، وتنتفت =

الذي يرسمه<sup>(٤)</sup>. وتعليقه الدرامي بخصوص رغبة الكهنة في التطهير، يلامس مباشرة صلاته السابقة التي يعلن فيها إحساسه بالذنب والعار لرؤية البقية العائدة من بابل تتابع نجاسات «شعوب الأرض». وعزرا هذا كان كاهناً و كاتباً متفهماً في شريعة الرب، أرسله الملك الفارسي أرتخششتا، ليحكم يهوذا و أورشليم وفق شريعة الرب، ليفصل بين رجال إسرائيل ومن اتخذوا «نساء غريبات» تزوجوهن من «شعوب الأرض»، وأطفالهم منهم. والنص هنا يثير جدالاً مفاده: هل تقتضي الشريعة الطاعة أم التعاطف؟

في المشهد الدرامي الختامي للسفر أفلحت دموع الكاهن عزرا في تطهير إسرائيل<sup>(٥)</sup>. وفيما كان الشعب يشارك مُصلحه البكاء كان يتخلص من كل النساء الغريبات وأطفالهن وينفيهن من الأرض، تلبية لرغبة عزرا والأتقياء «الذين كانوا يرتجفون أمام الرب». بعد ثلاثة أيام تدمر هؤلاء من عدم منطقية قرار عزرا بتطهير الشعب نفسه فوراً من الغرباء، واحتجوا بأن هذه الفترة القصيرة لا تكفي لإتمام مهمة إبعاد الزوجات والأطفال. وعلى صوت صرخاتهم المختلطة، وهم يحتشدون تحت المطر، تُختتم قصة نجاح عزرا بلحن صاحب و حزن.

إن الاستخدام الأدبي لعنصر المطر الذي اقتحم القصة قد أوقع الاضطراب في الحكمة، ولم يصل بها إلى نهاية مستقرة. فبينما كان الشعب يرتجف من البرد والمطر ومن هول المطلب الذي فرضه عليهم العهد الذي قطعه لعزرا أمام الرب، كان يعلن عن تدمره بصوت عال. ولكن صراخه لم يجد جواباً، ولا المطر توقف. إن اللحن الصاخب، والمؤيد من المطر، قد

= شعورهم واستحلفتهم بالله ... إلخ. أذكركم يا إلهي لأنهم نجسوا الكهنوت وعهد الكهنوت ... إلخ» - Thompson, «Holy War at the Center of Biblical Theology: Shalom and the Cleansing of Jerusalem» (المترجم)، انظر: Forum for Bibelsk Eksegese; 5 (Copenhagen: Museum Tusculanum, 1996), pp. 233-242.

(٤) بخصوص مدى تعقيد نقاش سفر عزرا، انظر: Thomas L. Thompson, «Some Exegetical and Theological Implications of Understanding Exodus as a Collected Tradition», in: *Fra Dybet: Festschrift til John Strange*, Forum for Bibelsk Eksegese; 5 (Copenhagen: Museum Tusculanum, 1996), pp. 233-242.

وهو يناقش المشكلة نفسها ولكنها تتضمن موضوع الهوية، انظر: Thomas L. Thompson, «How Yahweh Became God: Exodus 3 and 6 and the Heart of the Pentateuch», *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 68 (1995), pp. 57-74.

(٥) بخصوص دور الدموع في الأدب المصري والرافدي، انظر: Thompson, «Kingship and the Wrath of God: or Teaching Humility».

نجم عن الإحساس بأن المطر في هذا السياق هو فأل شر لا فأل خير. فهو لا يشبه مطر الخير الذي يتحدث عنه سفر إرميا، والذي يهطل في مواعيده الصحيحة، ولا مطر الخصب الذي يتحدث عنه سفر حزقيال، والذي يُخرج الثمرات في فصولها. إنه يشبه مطر الغضب الذي أهاج الطوفان في سفر التكوين، مطر يحمل في طياته عوامل الحروب والأخطار، ويشبه مطر إشعيا، الذي مثل كلمة الرب، ينجز عمله ويحقق مقاصده. مطر عزرا هنا هو مطر شتائي بارد يجعل الرعدة تسري في أوصال الشعب، كمطر يوم الدينونة الذي وصفه سفر حزقيال. إن بؤس هذا المشهد في سفر عزرا لا يزول، فبعد أن تطاولت مدة تنفيذ قرار عزرا، بداعي إعداد قوائم بالمتزوجين من نساء غريبات، وتلكؤ الشعب في الاستجابة، يُختتم سفر عزرا بحزن وأسى باقين، فالعهد الذي قطعه الشعب على نفسه قد أبعد عن كل واحد أحبته إلى الأبد.

تردد قصة تدمير الشعب على قائده، هنا، صدى قصة شعب موسى وتدمره على قائده في البرية. فالشعب يقاوم مطلب عزرا، المشابه لمطلب موسى بالطاعة دون إحجام أو تأخر. ولكن تكرار القصة على هذا المستوى، حيث يجري تنصيب عزرا موسى جديداً، وقائداً على أورشليم جديدة، يفقد عنصر التسلية والإقناع الذي نجده في الأسفار الخمسة. فالقارئ، قد تعلم أشياء من القصة الطويلة لسقوط إسرائيل من موقع النعمة الإلهية، والتي أوصلته أخيراً إلى هذا المشهد الذي يجري أمام أسوار أورشليم. وبدلاً من النهاية السعيدة التي تتضمن الفرح بتطهير أورشليم، فإن مؤلف سفر عزرا يجعلنا نشاهد بحزن موكب النساء والأطفال الذي يغيب عن الأنظار. إن محاولة الشعب الفاشلة في استبدال العهد السابق الفاشل في الماضي بعهد آخر جديد (من خلال إقصاء الزوجات والأولاد، وخلق أرامل ویتامی) يُفصح عن توقعات تعارض مع ظاهر خاتمة الحكمة القصصية.

## - ٢ -

في أول واحد من المزامير الخمسة التي تختتم سفر المزامير، والتي يمكن اعتبارها بمثابة "الأسفار الخمسة المدائحية"، هنالك إعلان لانتصار أولئك الذين يضعون ثقتهم بإله يعقوب لا بعظماء العالم ممن لا يملكون القدرة على التخليص: «لا تتكلوا على الرؤساء ولا على ابن آدم حيث لا

خلاص عنده . . . طوبى لمن إله يعقوب مُعينه ورجاؤه على الرب إلهه»<sup>(٦)</sup>. هذا الرجاء اليوتوبي ينطوي على ثماني بركات من شأنها قلب الحظوظ السيئة: فالرب يُجري عدلاً للمظلومين، ويعطي خبزاً للجياع، ويطلق الأسرى، ويفتح أعين العمي، ويقوم المنحنيين، ويحب الصديقين، ويحفظ الغرباء، ويعضد اليتيم والأرملة، أما طريق الأشرار فيعوجه<sup>(٧)</sup>.

إن قيام عزرا بإبعاد الزوجات والأطفال الذين اعتبرهم السبب في فساد أورشليم ونجاستها، يأتي في تعارض مع بركات الرب الثماني التي عدّها المزمور ١٤٦، وخصوصاً ما تعلق منها بحفظ الغرباء ومعاودة اليتيم والأرملة. كما وتتعارض إجراءات عزرا مع وصية الرب الجارية على لسان موسى في سفر الخروج: «لا تضطهد الغريب ولا تضايقه. لأنكم كنتم غرباء في أرض مصر. لا تسئ إلى أرملة ما ولا يتيم. إن أسأت إليه فأني إن صرخ إلي أسمع صراخه. فيحمي غضبي. وأقتلكم بالسيف. فتصير نساؤكم أرامل وأولادكم يتامى»<sup>(٨)</sup>. لقد اضطهد قوم عزرا الغريب، وجعلوا من نساؤهم أرامل ومن أولادهم يتامى، فحق قول الرب عليهم. إن الإحباط الذي آلت إليه توقعات القارئ قد حول الرواية إلى قصة بلا نهاية، فإسرائيل القديمة قد فشلت مجدداً في امتحان البر، برّ إبراهيم. إن مؤلف السفر يقدم قصته في بدايتها على أنها تحقيق لنبوء إرميا في العودة. ولكن القصة في الواقع تحقق في نهايتها رؤيا إرميا لأورشليم باعتبارها خواء أخلاقياً ومجتمعاً فاسداً لا يرى فيه إنسان صالح واحد<sup>(٩)</sup>.

تتبع قصة إبراهيم مع ولديه إسماعيل وإسحاق في خلفية مشهد طرد النساء الغريبات، والصلة بين القصتين هنا لا تخطئها العين. فلقد نزل إبراهيم عند رغبة زوجته المؤيدة من قبل الرب، وأبعد جاريته هاجر وابنها إسماعيل وريث الوعد الإلهي. وكانت طاعته المترددة نموذجاً لتذمر الشعب على عزرا

(٦) الكتاب المقدس، «المزمور ١٤٦»، الآيتان ٣ و ٥.

(٧) المصدر نفسه: «المزمور ١٤٦»، الآيتان ٦ - ٧؛ «سفر صموئيل الأول»، الأصحاح ٢، الآيات ٤ - ٨؛ «إنجيل لوقا»، الأصحاح ١، الآيات ٥١-٥٣؛ الأصحاح ٦، الآيات ٢٠-٢٦؛ الأصحاح ٤، الآية ١٨، و«إنجيل متى»، الأصحاح ٥، الآيات ٣-١٢، والأصحاح ١١، الآية ٥. وإن ما دعوته «بأنشودة الإنسان المسكين» قد استخدمت بفعالية في العهد الجديد.

(٨) المصدر نفسه، «سفر الخروج»، الأصحاح ٢٢، الآيات ٢١-٢٤.

(٩) المصدر نفسه، «سفر إرميا»، الأصحاح ٥، الآيات ١-٦.

وتلكته في التنفيذ. ومثل شعب أورشليم في قصة عزرا فقد واجه إبراهيم مطلباً إلهياً بتقديم ابنه قرباناً للرب، ولكنه وضع ثقته بالرب لا بنفسه، فكوفئ على ذلك ببركات عميمة له ولنسله، بركات يشارك بها بقية الشعوب. إن بركات الرب يمكن تمييزها من لعناته، مثلما يمكن تمييز النساء والأطفال من الأرامل واليتامى، وذلك من خلال وظيفة النص ومقاصده<sup>(١٠)</sup>.

والسؤال الذي أود طرحه الآن هو: هل القضية التي يطرحها سفر عزرا في خاتمته قضية تتعلق بالشرعية؟ وسؤالي هذا ليس خلواً من المعنى، ولا يتجه بعيداً عن النص. ذلك أن فهم المصلح عزرا للشرعية هو فهم إشكالي تماماً، وإن المرء ليتساءل عما إذا كان وصف النص لعزرا بأنه صاحب علم عزيز، يهدف إلى جعله هدفاً أكثر مما يهدف إلى جعله صوتاً ناطقاً باسم النص. فعلى العكس من مطلب عزرا إلى الشعب بترحيل النساء الغربيات وأولادهن، هنالك نصوص مركزية في التوراة تدعم وتحمي حقوق الغرباء المقيمين بين الإسرائيليين. من هنا فإن معرفة عزرا بالشرعية وتطبيقاتها ينبغي ألا تؤخذ بالمعنى الظاهري للنص، كما أن الطرح الأدبي للنص يجعلنا نشك في أن مؤلف السفر يصادق على سلوك شخصياته. إن تفسير عزرا الكاهن للشرعية بأنها تتطلب التطهير العرقي لأورشليم ويهوذا، كان استجابة لما رآه لدى وصوله من أن شعب إسرائيل لم ينفصل عن «شعوب الأراضي». وعندما تصاعد صخب الشعب المرتجف برداً تحت المطر، وهو يغتم بكلمات الإذعان لقرار تطهير أورشليم من الغرباء، فإن ذلك الصخب المتذمر كان يستمد دعماً من مقارنة موقف الإسرائيليين من الغرباء بموقف الملك قورش الفارسي الذي كرمهم كغرباء في بلده، وقدم لهم كل عون مادي ومعنوي يساعدهم على العودة إلى ديارهم، وكذلك بموقف المصريين الذين قدموا الهدايا للإسرائيليين عشية خروجهم من مصر. إن فهم عزرا للشرعية يتعارض مع ما نصت عليه من عناية بالغرباء، لأن إسرائيل نفسها كانت غريبة في مصر. ومؤلف السفر هنا يجادل في مدى فهم بطله للشرعية<sup>(١١)</sup>.

(١٠) من أجل شروحات بخصوص الحاكمية في الشرق الأدنى القديم، انظر: Mario Liverani, *Prestige and Interest: International Relations in the Near East CA 1600-1100 BC.*, History of the Ancient Near East Studies; 1 (Padova: Sargon, 1990), pp. 115-204.

(١١) الكتاب المقدس، «سفر التثنية»، الأصحاح ١٠، الآية ١٩؛ الأصحاح ١٤، الآية ١٩، و«سفر اللاويين»، الأصحاح ١٩، الآية ٣٤.

باستطاعتنا الآن أن نطرح السؤال التالي: هل يشكل سفر عزرا قصة أصولٍ لإسرائيل جديدة؟ أم أنه قصة تراجيدية، وواحدة من دورات السقوط في قصة لا تنتهي عن ماضي إسرائيل؟ هل يبذل المؤلف دموماً على أهل أورشليم ويبيدي تعاطفاً؟ إن الجواب كامن في النص على ما أعتقد. فإعادة بناء أورشليم من المفترض أن تحقق نبوءة إرميا بنهاية سبي إسرائيل، وبأن الرب سوف يعيدهم إلى أورشليم: «فتدعونني وتذهبون وتصلون إليّ فاسمع لكم. وتطلبوني فتجدوني إذ تطلبوني بكل قلوبكم»<sup>(١٢)</sup>. فهل صدقت النبوءة؟ هذا هو السؤال المدمر الذي يطرحه المؤلف. إن سفر عزرا ليس حلقة في «تاريخ الخلاص»، ولا يعدد أعمال الرب، بل هو خطاب لاهوتي. وإن شرط سماع يهوه لصلواتهم هو عنصر أساسي في ذلك اللاهوت. و «إذ تطلبوني بكل قلوبكم» هي فكرة مهيمنة على استجواب المؤلف. فهل نجد نقاوة القلب التي يطلبها يهوه؟ لقد خلت المدينة من بركة الأطفال ومن وعد إبراهيم. فالمسألة الإثنية هي موضوع النص، ومناقشته لها لا تقتصر على شخصيات القصة، وإنما تتعداها إلى سلسلة من نصوص العهد القديم التي تتحدث عن إسرائيل كشعب الرب المختار. إن الشريعة التي أعلن يشوع أنها قد خُرفت، والتي جاءت قصة عزرا لتستعيدها من خلال إبعاد النساء الغربيات وأطفالهن، ليست تلك الشريعة التي تؤسس للتفرقة العنصرية وكرهية الأجانب، على الرغم من أنها فُهمت على أنها تشجع عليهما. إن «مخافة الرب» التي قادت إلى اتخاذ إجراءات التطهير العرقي، ذات صلة بالوصايا المتضمنة في «بركات ولعنات» الحاكمة الإلهية<sup>(١٣)</sup> في قصص الحرب المقدسة. فهل تدعم هذه القصص مطلب عزرا في التطهير العرقي أم تعارضه؟ اينما وردت لائحة الشعوب التقليدية والمكررة في العهد القديم (والتي استخدمها عزرا في الإشارة إلى شعب الأرض) فإنها تمثل شعباً متمردة على حاكمية يهوه.

تعلن فكرة الحرب المقدسة عن نفسها منذ أن خلق الرب الإنسان على صورته ليحكم الأرض، ويلعب دوراً محدداً في قصص الطوفان الكبير، ودمار سدوم وعمورة، وما إليها. ولكن لائحة الشعوب التي ضاقت تدريجياً في سفر

(١٢) المصدر نفسه، «سفر إرميا»، الأصحاح ٢٩، الآيتان ١٢-١٣.

(١٣) «الحاكمية الإلهية» هو التعبير الذي اخترته لترجمة الكلمة الإنكليزية (Patronage) التي تؤدي معنى الرعاية التي يسطها حاكم على رعيته. ومفهوم الرعاية هذا هو الذي يميز علاقة يهوه بشعبه إسرائيل.



التكوين، تقربنا من سفر عزرا. ففي ترداد لللائحة الملوك الاثني عشر في نصوص الحملة الآشورية، يقدم لنا سفر التكوين لائحة بأسماء اثني عشر شعباً من سكان فلسطين المحليين. فكنعان<sup>(١٤)</sup> ولد بكره صيدون وحثا. بعد ذلك تضيف اللائحة تسعة شعوب: اليبوسي والآموري والجرجاشي والحوي والعراقي والسيني والأردواي والضموري والحماطي. هذه اللائحة قد وردت بعد ذلك بتنويعات عديدة. ففي قصة إبراهيم ولوط عندما افترقا عن بعضهما، نجد اللائحة وقد تقلصت إلى شعبين هما الفرزيون والكنعانيون. من الممكن هنا أن يكون كاتب السفر قد لجأ إلى هذا الاختصار مدفوعاً بسياق قصته نفسها. فبعد أن استقل لوط عن إبراهيم سكن في شرقي الأردن وتسلسل منه شعبان هما العمونيون والمؤابيون (اللذان يردان في لائحة عزرا لشعوب الأرض) في مقابل شعبين على الجهة الأخرى من النهر. وقد وُضع العمونيون والمؤابيون تحت قانون الحرب المقدسة المعروف بقانون «التحريم»، عندما استأجروا العراف بلعام ليلعن قوم موسى الذين حلّوا في أرضهم بعد خروجهم من سيناء متوجهين إلى أرض كنعان. ولكن يهوه حوّل لعنات بلعام إلى بركات أجراها على لسانه. إن قصة بلعام هذه تجد مرجعيتها في قسم الرب لإبراهيم: «أبارك مباركيك ولاعنك ألعنه»<sup>(١٥)</sup>، مؤكدة على مفهوم الثواب والعقاب من خلال البركات أو اللعنات، والمتصل بمفهوم عدالة الحاكمية الإلهية<sup>(\*)</sup> وتقدم قصة دمار مدينة سدوم في سفر التكوين مثلاً كلاسيكياً عن دينونة الرب للعالم من خلال البركات واللعنات. ولكن الرب قال في قسمه لإبراهيم أيضاً: «وتبارك فيك جميع شعوب الأرض». وفي هذا القول هنالك مزيد من التوضيح بخصوص بركات ولعنات الشعوب، ونغمته الإيجابية هذه تقدم مفتاحاً لفهم

(١٤) كانت تسمية كنعان تطلق على منطقة جغرافية غير مؤكدة الحدود في بلاد الشام منذ أواخر القرن الثالث قبل الميلاد. وفي عصر البرونز الأخير صارت التسمية أكثر تحديداً لتدل على مقاطعة تابعة لمصر. أما في النص التوراتي فالكلمة تطلق على السكان المحليين من أهل فلسطين، وعلى عينة من أولئك السكان الواجب افناؤهم بالحرب المقدسة. وتطلق صفة الكنعاني أيضاً على آلهة الشعوب المحلية التي عبدها الإسرائيليون بعد أن فشلوا في إغناء أتباعها. انظر بشكل خاص: Niels Peter Lemche, *The Canaanites and Their Land: The Tradition of the Canaanites*, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series; 110 (Sheffield: JSOT Press, 1991).

(١٥) الكتاب المقدس، «سفر التكوين»، الأصحاح ١٢، الآية ٣.

(\*) «أنا واضع أمامكم اليوم بركة ولعنة. البركة إذا سمعتم لوصايا الرب إلهكم. واللعنة إذا لم تسمعوا لوصايا الرب إلهكم»، المصدر نفسه، «سفر التثنية»، الأصحاح ١١، الآيات ٢٦-٢٨ (المترجم).

سفر عزرا. فهل ستتبارك الشعوب أو تُلعن بإبراهيم؟ هل تُطرد وترحل وفق مفهوم عزرا للشرية؟

### - ٣ -

إن قصة إبعاد إبراهيم لابنه إسماعيل لا تنطوي على لعنة وإنما على بركة، فلقد سمع الرب بكاء إسماعيل في البرية وباركه ببركة إبراهيم. وهذا مثال واحد من عدة أمثلة سوف تتكرر في قصص الآباء التي تتحدث عن اتفاقات السلم وروابط العهد والرعاية والبركات. تبدأ هذه السلسلة بعهد السلام مع لوط أبي القبائل العمونية والمؤابية. ثم تنتقل بنا إلى قصة ملكي صادق كاهن أورشليم، وأبيمالك ملك جرار، وبني حث وعفرون الحثي، وبتوثيل ولابان في آرام النهرين، ولابان الآرامي، ويعقوب، وعيسو أبو الأدوميين. ولكن هنالك قصة واحدة لاتنسج على المنوال نفسه، وهي قصة شكيم (الذي يرمز إلى منطقة السامرة في سفر التكوين)<sup>(١٦)</sup>، وما جرى له مع ابني يعقوب شمعون ولاوي اللذين نقضا العهد مع شكيم وقومه، وهجما عليهم ليلاً فضربوهم بالسيف وسبوا ونهبوا كل أملاكهم ونسائهم وأطفالهم. ولكن مؤلف سفر التكوين يعبر عن موقفه السلبي تجاه ما قام به ابنا يعقوب<sup>(١٧)</sup> من خلال

---

(١٦) في مناقشتها لعنف اللاويين مقارنة بـيعقوب المسالم، تقول إنغريد هيلم ما يلي: «في قصص يعقوب لا نثر على وعد للاويين بكنهات أبيدي. فلقد كان اللاويون عبارة عن جماعة مشتتة ومتوزعة في مدن إسرائيل، ويعتبرون الأدنى في السلم الاجتماعي. من هنا نشأت تفسيرات لهذه القصص بنيت عليها صورة إسرائيل الغيرة، وذلك في «وصية لاوي» وكتاب «Jubilees» (وهي من الكتابات غير القانونية) وفي بعض أجزاء العهد القديم. هذه الصورة هي التي استلهمها سفر عزرا ونحميا عندما رفض طلب «شعوب الأرض» المساهمة في بناء الهيكل. وبذلك تم إحاطة المدينة والشرية أيضاً بسور لا يسمح بتجاوزه. والحقيقة التاريخية التي تعكسها هذه القصص تنطوي على رفض للشكيمين/ السامريين الذين يوصفون في الكتابات الربانية «بأهل الأرض» ويحتفظون بشريعتهم القديمة مكتوبة بالحروف العبرية، بينما أعطيت إسرائيل الجديدة شريعة جديدة مكتوبة بالآرامية بيد عزرا. في كل هذا نحن أمام يهوذا/أورشليم التي تقف الآن وحدها. والتي منذ عهد الملك يوشيا دمرت مراكز العبادة القديمة في الشمال ولم تدع أحداً من الخارج للمشاركة في احتفال النصح، انظر: Ingrid Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis*, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series; 303. Copenhagen International Seminar; 7 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000). p. 151, and

الكتاب المقدس، «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ٢٣، الآيات ٢١-٢٣.

(١٧) مثل هذا المنظور النقدي للمؤلف التوراتي يبدو واضحاً من خلال مقارنة القصة الواردة في سفر التكوين بالقصة نفسها التي يرويها على طريقته كتاب «Jubilees» الذي يبدي مسبقاً موقفاً معادياً للشكيمين.

توبيخ أبيهما لهما، لأن ما فعلاه سوف يدفع الشعوب إلى كراهية إسرائيل لا إلى مباركتها. وهنا يأتي توبيخ يعقوب لولديه على غدرهما ليجعل من القصة قصة لعنة تستوجب العقاب. ولكن كما في قصة بلعام، فإن اللعنة تترد على نفسها عندما عكس يهوه لعنة هؤلاء الرجال، وذلك في آخر مسلسل البركات الذي يصل إلى خاتمة إيجابية مع نهاية قصة يوسف في مصر، حيث فسر لإخوته (وللقارئ أيضاً) مآل أفعالهم السيئة الماضية التي كان في ظاهرها الشر وفي باطنها الخير: «والآن لا تأسفوا ولا تغتاظوا لأنكم بعموني إلى هنا. لأنه لاستبقاء حياة أرسلني الله قدامكم . . . . . ليجعل لكم بقية في الأرض، وليستبقي لكم نجاة عظيمة»<sup>(١٨)</sup>.

مع قصة التجول في البرية، مما تلا الخروج من مصر، تظهر إلى المقدمة الأفكار المتعلقة بحكم يهوه والحرب المقدسة. ومع التجلي الأول ليهوه<sup>(١٩)</sup>، عندما خاطب موسى من خلال نار شجرة تحترق، يتم رسم البنية العامة للرواية. فلقد سمع يهوه صراخ شعبه، وعلم بأوجاعهم في مصر، ودعا موسى إلى تحريرهم وقيادتهم إلى أرض الميعاد، أرض الكنعانيين والحثيين والآموريين والفرزيين والحويين واليبوسيين، التي تفيض لبناً وعسلاً، ونصب نفسه حاكماً وراعياً لهم بقوله: «وأنا أكون معكم»<sup>(٢٠)</sup>. تبتدئ هذه القصة ببركة تم تنتهي بلعنة. فلقد اختار يهوه إسرائيل شعباً له. سيكون معهم، ويحررهم من يؤسهم في مصر، ويعطيهم أرضاً خصبة معطاء، أرضاً يسكنها اثنا عشر شعباً مختلطاً. والثمن الذي يطلبه يهوه لقاء رعايته موسوم بمبدأ الثواب والعقاب. لقد قتل كل الأطفال البكور في مصر لينتقد إسرائيل، الأمر الذي جعل كل بكور إسرائيل ملكاً له. وليس الفصح اليهودي إلا تذكيراً دائماً لهم بهذه الحقيقة<sup>(٢١)</sup>. والقصة هنا إنما تمهد لقصة عقاب إسرائيل المقبلة التي لم تسمع لصوت الرب. فالنبي إرميا يستخدم معاناة أولئك البكور ليتنبأ بدمار السامرة وأورشليم وسبيهما. وغدا تجاهل الفصح في قصة حركة الإصلاح الدينية للملك يوشيا علامة على تجاهل إسرائيل ليهوه. وبقوة أكبر، يستخدم إرميا قصة الخروج لتوضيح أسباب حصار البابليين لأورشليم.

(١٨) الكتاب المقدس، «سفر التكوين»، الأصحاح ٥٠، الآية ٢٠، والأصحاح ٤٥، الآيات ٥-٧.

(١٩) المصدر نفسه، «سفر الخروج»، الأصحاح ٣.

(٢٠) المصدر نفسه، «سفر الخروج»، الأصحاح ٣، الآيات ٧-١٠ و ١٢.

(٢١) المصدر نفسه، «سفر الخروج»، الأصحاح ١٣، الآيات ١-١٦.

فلقد أخرج يهوه إسرائيل من مصر بيد شديدة وذراع ممدودة ومخافة عظيمة، وأعطاهم أرضاً تفيض لبناً وعسلاً، ولكنهم لم يسمعون لصوته ولا هم ساروا في شريعته، لهذا دفع بهم إلى الكلدانيين<sup>(٢٢)</sup>. ويصف إرميا طريقة عمل عدالة الرب بالكلمات التالية: «يهوه إله الجنود اسمه، عيناه تراقبان كل طرق البشر، فيجازي كل واحد حسب طريقه، ووفقاً لثمار عمله». إن منطق الثواب والعقاب الذي يتضمن معاملة الرب لإسرائيل وفقاً لأعمالها، ليضع المبدأ الذي تستلزمه القصة: «العقاب على قدر الجريمة» أو «الشر ينقلب على نفسه» وهي الرسالة التي لم يفهمها عزرا، ولكن مؤلف سفر عزرا قد فهمها. إن سوء فهم الشريعة، وهي النقطة التي يعالجها سفر عزرا، نجده أيضاً في وعد يهوه لموسى بأنه سوف يرسل ملاكاً لقيادة موسى وشعبه في المستقبل. فإذا لم يستمعوا له لن يُغفر لهم، وبعد أن يبني يهوه الشعوب أمام إسرائيل، عليهم ألا يعبدوا آلهتها. يوجد هنا نبوءة ضمنية بالدمار القادم، تتضح للقارئ الذي يعرف نهاية القصة في سفر الملوك الثاني. ولكن الحبكة تتباطأ من خلال تقديمها لشروحات وتفسيرات، فالملاك هو غضب يهوه الذي يطرد شعوب الأرض أمام إسرائيل. والقصة تجد تردداً لها في خطاب موسى الوداعي الأخير على جبل نبو، والذي يحتوي على العناصر نفسها: طلب الطاعة، والعهد، والوعد بعالم يوتوبي، وإرسال يهوه لغضبه، وإفناء الأمم تدريجياً. وفي خطبة موسى أيضاً هنالك تحذير يعزف على نغمة الثواب والعقاب: «لا تُدخل رجساً إلى بيتك لئلا تكون محرماً مثله»<sup>(٢٣)</sup>.

في خطبة يشوع الوداعية، بعد انتهاء عملية الاستيلاء على الأرض، هنالك توضيح بخصوص الحرب المقدسة. فلقد حقق يهوه كل ما وعد به شعبه. ولكنه بالمقابل قادر على أن يجلب عليهم كل أمر رديء إذا تعدوا عهده، وعبدوا آلهة أخرى، حتى يبدهم عن الأرض الصالحة التي أعطاهم إياها<sup>(٢٤)</sup>. وهكذا يضع النص الثواب والعقاب كمبدأ لاهوتي. يتضح من هذا الخطاب الذي يتضمن مطلب الراعي بالطاعة الكاملة والولاء المطلق من قبل رعاياه، أن الحرب المقدسة لا تعني أنه يتوجب على إسرائيل أن تقتل وتكره

(٢٢) المصدر نفسه، «سفر إرميا»، الأصحاح ٣٢، الآيات ١٩ - ٢٥.

(٢٣) المصدر نفسه، «سفر التثنية»، الأصحاح ٧، الآية ٢٦.

(٢٤) المصدر نفسه، «سفر يشوع»، الأصحاح ٢٣، الآيات ٩ - ١٦.

أعداءها، ناهيك عن سكان فلسطين المسالمين، ولا أن يفهم الخطاب على أنه يتضمن أمراً سلبياً، أي أطع وإلا ... وحتى إن الخطاب لا يتضمن تحذيراً ضد عبادة آلهة الغرباء، على الرغم من أن كل هذه النغمات المتنافسة إثنياً هي عناصر هامة في جذب سامع القصة. ذلك أن سامع القصة لا يعيش في زمن يشوع، ولم يكن له أية صلة بشعوب الأرض الاثني عشر، أو غيرها مما يتعامل معه عالم القصص التوراتية. كما أن المؤلف لا يورد أية حادثة تاريخية تتعلق بسفك الدماء، عدا ما أورده عن دمار السامرة ويهوذا. إنه يستخدم القصة من أجل تعليم مستمعيه (الذين تفصلهم عن مستمعي يشوع عشرات القرون) ما لم يفهمه مستمعو يشوع.

إن عالم قصة يشوع (على الرغم من ابتعاده عن عزرا بألف سنة، وفق ما يفترضه الترتيب الزمني للقصة التوراتية) يقترب في منطلقه إلى حد كبير من عزرا. ففي قصة يشوع يجري تذكير إسرائيل بأن تحرص على محبة يهوه، ولكن إذا فعلوا ما فعلوه في مستقبل القصة، وتزوجوا مع بقية الشعوب التي طردها الرب أمامهم، فإن يهوه لن يطرد مجدداً تلك الشعوب، فيبقون بين ظهرائهم، ويكونون لهم شركاء. والكاتب هنا بتلويحه برفض يهوه طرد الشعوب أمام إسرائيل إنما يمهد لمثل هذا المستقبل الاحتمالي. فبعد نهاية قصة الفتح العسكري بقليل، ومع مطلع سفر القضاة نجد أن العهد الذي قطعه الشعب لإلهه أيام موسى، ثم جددته أيام يشوع قد انتهك. نقرأ في آخر سفر يشوع: «فقال الشعب ليشوع. الرب إلهاً نعبد ولصوته نسمع. وقطع يشوع عهداً للشعب في ذلك اليوم وجعل لهم فريضة وحكماً في شكيم»<sup>(٢٥)</sup>. وبعد أن مات الجيل الذي عرف يشوع نكث الشعب عهده، حيث نقرأ في مطلع سفر القضاة الذي يلي مباشرة سفر يشوع: «وصعد ملاك الرب من الجلجال إلى بوكيم وقال: قد أصعدتكم من مصر وأتيت بكم إلى الأرض التي أقسمت لأبائكم ... فلم تسمعوا لصوتي فقلت أيضاً لا أطردهم من أمامكم فيكونون لكم مضايقين وتكون آلهتهم لكم شركاء»<sup>(٢٦)</sup>.

وهكذا تتكرر قصة الارتداد والتوبة في سلسلة تبدو بلا نهاية، فكلما أدار

---

(٢٥) المصدر نفسه، «سفر يشوع»، الأصحاح ٢٤، الآيات ٢٤-٢٥.

(٢٦) المصدر نفسه: «سفر القضاة»، الأصحاح ١، الآيات ٢-٣، والأصحاح ٢، الآيات

الشعب ظهره ليهوه، سمح يهوه للشعوب الأخرى بالتسلط عليهم واضطهادهم، ثم لا يلبث حتى تحركه الشفقة تجاههم. لم يعمد يهوه إلى طرد الشعوب نهائياً أمام إسرائيل، بل لقد اختار اختبارهم ليعرف ما إذا كانوا سيطيعون الوصايا التي أوصى بها أسلافهم عن طريق موسى. إن منطق عدالة الثواب والعقاب الذي تنطوي عليه وصية محبة يهوه، يحرك الرواية، وي طرح مسألة تنطوي على مفارقة ساخرة: محبة آلهة الشعوب (بتزيين من الزوجات اللواتي يشكلن شركاً) مقابل محبة يهوه<sup>(٢٧)</sup>.

#### - ٤ -

إن استخدام سفر الخروج لغضب يهوه كوسيلة لطرد الشعوب من الأرض، يضع مخافة إسرائيل القديمة للرب في صراع مع مخافتهم من الشعوب المحلية. ونحن هنا أمام منظور مشابه. فإن هم حافظوا على مخافة الرب زال عنهم الخوف من أعدائهم، ولكن إذا خافوا أعداءهم لازمهم الخوف من الرب. في سياق هذا الجدال حول فضيلة مخافة الرب، يجد خطاب موسى في سفر التثنية مكانه، إذ يقدم لنا مرة ثانية ملاك الخروج ولكن بصيغة رعب يهوه<sup>(٢٨)</sup>. فإذا حفظ الشعب جميع وصايا الرب فإنه يطرد جميع الشعوب من أمامهم، ويضع على كل الأرض الخوف والرعب منهم، مثلما جعل خشية الإنسان على كل الحيوانات بعد طوفان نوح فصارت له طعاماً. إن هذه المعالجة لفكرة «مخافة الرب» تجد توضيحاً مستفيضاً لها في محاولة يهوه الأولى لطرد الشعوب أمام إسرائيل<sup>(٢٩)</sup>. هنالك قصتان مختصرتان ولكن هامتان تقدمان لقصة التجوال في البرية، تدوران على عنصر التدمير وعنصر اللحم<sup>(٣٠)</sup>. فلقد تدمر الشعب على موسى بسبب ضيقهم من أكل طعام واحد، هو المن السحري الذي كان الرب يزودهم به من السماء. وقد بلغت شهوتهم إلى اللحم حد الرغبة في العودة إلى مصر وإلى قدور اللحم التي كانوا يأكلونها هناك، فساق إليهم يهوه أسراباً من طير السمّان، لأن غضبه يتبع منطق الثواب والعقاب، ولسوف يأكلون اللحم حتى يكرهوه ويخرج من أنوفهم ويتقيأوه:

---

(٢٧) حول هذه النقطة، انظر: Thompson, *The Bible in History: How Writers Create a Past*, pp. 369-372.

(٢٨) الكتاب المقدس، «سفر التثنية»، الأصحاح ١١، الآيات ٢٥ - ٢٦.

(٢٩) المصدر نفسه، «سفر العدد»، الأصحاحان ١٣ - ١٤.

(٣٠) المصدر نفسه، «سفر العدد»، الأصحاحان ١١ - ١٢.

«فخرجت ريح من قبل الرب وسافت سلوى من البحر وألقتهما نحو مسيرة يوم من هنا ويوم من هناك حوالى المحلة، ونحو ذراعين فوق الأرض. فقام الشعب كل ذلك النهار وكل ذلك الليل وكل يوم الغد وجمعوا السلوى.. وإذا كان اللحم بعد بين أسنانهم ضرب الرب الشعب ضربة عظيمة»<sup>(٣١)</sup>. القصة الثانية تعطي القارئ أيضاً مفتاحاً لتفسير حرب يهوه على الشعوب، كما تعين على فهم قصة عزرا. فلقد تضر هارون ومريم على موسى بسبب اتخاذ زوجته كوشية غريبة، وادعيا بأن الرب يكلمهما أيضاً مثل موسى. وفي مقابل هذا الادعاء المتفاخر فإن النص هنا يصف موسى بأنه أكثر الناس حلماً وتواضعاً على وجه الأرض. سمع الرب ما قاله هرون ومريم، فاشتعل غضبه عليهما وضرب مريم بالبرص (الجذام) سبعة أيام، وصارت مثل وليد ميت ذاب نصف لحمه. إن مفتاح هذه القصة هو اللحم، ولكنها تحمل تحذيراً أيضاً إلى أولئك الذين يدعون بأن الرب يتحدث من خلالهم.

القصة الثالثة في هذه السلسلة تروي عن استعداد الإسرائيليين لمهاجمة شعب النافيليم (الجبابرة) في وادي العمالقة. فقد أرسل موسى جماعة من الكشافين لتجسس الأرض قبل غزوها، فغاب الكشافون أربعين يوماً ثم عادوا بعنقود عنب ضخمة جداً من الأرض التي تفيض لبناً وعسلاً، وأروه لكل الجماعة، وحدثهم عن خصب تلك الأرض، وعن قوة الشعب الساكن فيها ومدنه الحصينة. كان موسى متشوقاً لبدء الحملة، ولكن الكشافين أشاعوا مذمة في الأرض التي تجسسوها قائلين بأنها أرض تأكل سكانها، وشعبها من الجبابرة الطوال القامة. فرفع الشعب صوته وبكى طوال الليل. ولم يكن بكاؤهم من مخافة الرب بل خوفاً من الجبابرة، وما يطلبه منهم يهوه يعرض أطفالهم وزوجاتهم للخطر. ما لموسى وهارون للنزول عند رغبة الأكثرية، ولكن يشوع وكالب قالوا للشعب: «الأرض التي مررنا بها لتجسسها جيدة جداً... لا تتمردوا على الرب ولا تخافوا من شعب الأرض لأنهم خبز لنا. قد زال عنهم ظلهم والرب معنا». وعندما رفض الشعب الاستماع لقول يشوع وكالب مفضلين الرجوع إلى مصر تحت راية قائد جديد على مواجهة الجبابرة، حكم الرب عليهم بالبقاء أربعين سنة في الأرض القفر التي هم فيها. أما الأرض الموعودة فلن يدخلها إلا الجيل التالي من أولادهم الذين لخوفهم

---

(٣١) المصدر نفسه، «سفر العدد»، الأصحاح ١١، الآيات ٣١-٣٣.

عليهم تمردوا على الرب. عندما سمع الشعب قضاء الرب شجع بعضهم بعضاً وقرروا مهاجمة العدو. ولكن الرب لم يكن معهم، ولا موسى وتابوت العهد، فهزموا هزيمة منكرة.

على عكس هذا الجيل المتخاذل، فإن قصة داود وجوليات تقدم نموذجاً عن مخافة الرب بدلاً من مخافة العدو. فعندما تقدم داود الأعزل لقتال العملاق وجوليات الفليستي المدجج بالسلاح، قال له جوليات «تعال إلي فأعطي لحملك لطيور السمّن، ووحوش البرية، فقال داود: «أنت تأتي إليّ بسيف ورمح وترس وأنا آتي إليك باسم الرب» مرة أخرى، فإن الرسالة الموجهة إلى المستمع لا تحمل كراهية للغرباء، سواء أكانوا عمالقة أم جبابرة أم فليستيين. والأخلاقية هنا هي أخلاقية موسى الحليم المتواضع، حيث الخضوع لإرادة الرب هي المطلوب. وسيكون ليهوه إذا شاء، إسرائيل مؤلفة من أمثال داود جاهزة لقتال العمالقة إذا طلب منها ذلك<sup>(٣٢)</sup>. إن منطق الثواب والعقاب، وما يتصل به من بركات ولعنات في قصص الرعاية أو الحاكمة الإلهية، يقوض يقين القارئ بخصوص من يقع تحت اللعنة ومن ينال البركة. هل هو إسرائيل أم الشعوب؟ إن أيّاً من قصص الحرب المقدسة، في أسفار العدد والتثنية ويشوع، لا تعطي الأمل في أن إسرائيل سوف تفلح ابداً في الوفاء بالمطلب الذي وضعه الرب لها، وهو محبة الرب بقلب طاهر. إن قصة إسرائيل في الكتاب المقدس هي قصة تراجيدية تدور حول مجموعة إنسانية محكوم على سعيها بالإخفاق.

لقد استمرت «الشعوب» في حياتها. وفي أيام سليمان كانت هناك، وآلهتها سرقت محبة يهوه من قلب سليمان<sup>(٣٣)</sup>، فكانت خيانة سليمان للرب بمثابة إعداد المشهد لسلسلة جديدة من القصص التي تدور حول إخفاق ملوك إسرائيل في الإخلاص لعهد يهوه، لم تنته إلا بدمار أورشليم. ولعل من أكثر المفارقات الساخرة لاستخدام الكتاب لفكرة الحرب المقدسة، هو تركيز هذه السلسلة من القصص على دمار إسرائيل وعلى دوافع أولئك المخفقين. إن السامرة وأورشليم هما في الواقع هدف الحرب المقدسة وضحيتهما الرئيسيتان.

---

(٣٢) المصدر نفسه، «سفر صموئيل الأول»، الأصحاح ١٧.

(٣٣) المصدر نفسه، «سفر الملوك الأول»، الأصحاح ١١، الآيات ٨-١.



إن سؤالنا الدقيق حول أوامر يهوه بالتطهير العرقي لا يتخذ صيغته النهائية قبل أن نعود مجدداً، وفي لمحة سريعة، إلى خطبة يشوع الوداعية. فللقصة هنا هدف تأويلي. في القسم الأول من الخطبة يتعرض يشوع لمسائل الماضي ملقياً الضوء عليها. فغزو كنعان قد قام به يهوه، وهو الذي طرد الشعوب أمام إسرائيل، وستكون مهمته أيضاً لا مهمة إسرائيل طرد من تبقى من أولئك الشعوب. وبالمقابل فإن على إسرائيل أن تكون أمينة لتعاليم موسى ولا تنحرف عنها قيد أنملة، وأن لا تختلط بمن تبقى من شعوب الأرض. وعلى حد قول يشوع فإنه طالما بقي الجنود أمينين للرب فإن رجلاً واحداً منهم يطرد ألفاً من الأعداء<sup>(٣٤)</sup>. وعليهم أن يحبوا الرب إلههم ولا يتزوجوا من نساء تلك الشعوب. إن الكاتب هنا يخلق تعارضاً بين محبة يهوه ومحبة الزوجة والأسرة، لكي يشرح مطالب شريعة يهوه وقدر إسرائيل. لعل ما قاله موسى في خطبته الوداعية حول الموضوع نفسه قد هيأ قارئ سفر يشوع لمعرفة مصير الجندي الواحد الذي يقاتل ألفاً. فمنطق الثواب والعقاب يسيطر على فكرة الحرب المقدسة، ومستقبل إسرائيل قاتل العملاق سوف يرتد على نفسه. بالنسبة إلى موسى هم على الدوام مثل جيل إشعيا السيئ الطالع، ولكنهم لم يكتووا بجمرة السبي المشتعلة وأوجاعها بعد<sup>(٣٥)</sup>. بسبب قلة فهمها، فإن إسرائيل تقدم نفسها كنموذج للشعب النجس الشفتين «إنها أمة عديمة الرأي ولا بصيرة فيهم» على حد وصف الرب لهم في سفر التثنية. وفي مقابل واحد منهم يطرد ألفاً من الأعداء، سوف يغدون وألف منهم تهرب من وجه واحد، وعشرة آلاف من وجه اثنين من الأعداء<sup>(٣٦)</sup>.

## - ٥ -

إن منطق الثواب والعقاب، وتطابق الهوية الضمني بين إسرائيل و«شعوب الأرض» يضعان شروط الذنب المقبل. وبما أن إسرائيل قد رفضت الخروج لقتال العمالقة بداعي خوفهم على زوجاتهم وأولادهم، فإننا نجد في سفر

(٣٤) المصدر نفسه، «سفر يشوع»، الأصحاح ٢٣، الآيات ١ - ١١.

(٣٥) المصدر نفسه، «سفر إشعيا»، الأصحاح ٦، الآيات ٦ - ١٠.

(٣٦) المصدر نفسه: «سفر التثنية»، الأصحاح ٣٢، الآيات ٢٨ - ٣٠، و«سفر إشعيا»، الأصحاح ٣٠، الآيات ١٥-١٧.

يشوع أن زواج الإسرائيليين من نساء بقية شعوب الأرض، من شأنه إنجاب نسل يعيش تحت لعنة الحرب المقدسة. ونستطيع أن نميز ثلاث قصص مترابطة في البنية العامة للرواية الأشمل للنص التوراتي. الأولى تمتد من سفر الخروج إلى يشوع، وفيها نجد أن إسرائيل قد فشلت في تقوى الرب ومخافته وخافت شعوب الأرض. والثانية تمتد من سفر يشوع إلى قصة سليمان في سفر الملوك الأول، وفيها نجد الإسرائيليين قد اتخذوا لأنفسهم زوجات من بقية شعوب الأرض. وهذا ما يمهد لسلسلة من قصص التجديد وإعادة البناء، كما هو الحال في قصة عزرا حيث نجد البقية الثابتة من إسرائيل في مواجهة مع بقية شعوب الأرض. وهم الوجه الآخر لإسرائيل نفسها. فهل أفلحت إسرائيل في محبة الرب وفق مطلب يشوع منها، عندما قام عزرا والشعب، لا يهوه، بطرد زوجاتهم وأولادهم؟ إن ثناء النص على حلم موسى وتواضعه عندما لعب هارون ومريم دور عزرا تجاه زوجة موسى الغريبة، يقدم لنا مفتاحاً: ذلك أن الاختيار بين زوجة المرء وإلهه هو اختيار مستحيل. فمع إبراهيم وهو يصعد جبل المريا للتضحية بابنه، ومع إسرائيل أمام وادي العمالقة، ومع أيوب في مواجهته للرب الذي يتحدث إليه من قلب الزوينة، نجد أن ذلك المطلب المستحيل يتطلب التواضع. وفي المقابل، فإن الحل الذي ارتآه عزرا معتمداً على رأيه الخاص ينطوي على نُذر الكارثة. لم يكن تطهير أورشليم علامة على الفلاح بقدر ما كان حلقة في سلسلة إخفاقات إسرائيل.

أما أن يكون هذا الإخفاق مقصوداً، فأمر ليس بالبعيد عن النص نفسه. ففي القسم الثاني من خطاب يشوع الوداعي يفتح كلامه بوصف المصير الذي يقود إليه منطق القصة أطرافها. ذلك أن كل الأشياء الحسنة التي وعد بها يهوه إسرائيل قد تحققت، ولكن يهوه بالمقابل قادر على أن يجلب عليهم كل شر حتى يفنيهم عن الأرض التي أعطاهم لهم. وكما فعل موسى من قبله، فإن يشوع يلخص مطلب يهوه من شعبه: «اخشوا الرب واعبدوه بكمال وأمانة»، فقال الشعب معبراً عن استعدادهم لذلك: «حاشا لنا أن نترك الرب ونعبد آلهة أخرى، إنه إلهنا». عند هذه النقطة يتخذ الخطاب منحى درامياً. فيشوع غير راض عن هذه الاستجابة، وهو يقول للشعب بأنه لن يفلح في الوفاء بمطلب يهوه. ثم يحذرهم من مغبة الخطر الذي يعرضون أنفسهم له: «لا تقدرون أن تعبدوا الرب لأنه إله قدوس وإله غيور هو. لا يغفر ذنوبكم وخطاياكم، وإذا تركتم الرب وعبدتم آلهة غريبة يرجع فيسيء إليكم ويفنيكم بعد أن أحسن

إليكم»<sup>(٣٧)</sup> ولكن حتى بعد هذه المشابهة بين يهوه والزوج الغيور القاتل، فإن الشعب لم يبد تأثراً بنبوءة يشوع عن مقدرتهم عبادة الرب، وهم يكررون: «لا بل الرب نعيد». هنا تشيع المأساة في كل كلمة من كلمات يشوع وهو يقول مدعناً: «فقال يشوع للشعب: أنتم شهود على أنفسكم أنكم قد اخترتم الرب لتعبده. فقالوا نحن شهود». ثم يتم اختتام المشهد بجلال، ويشوع يقطع عهداً للشعب، مثلما فعل عزرا فيما بعد مع البقية الناجية من إسرائيل. ومثل موسى وعزرا أيضاً، فإن يشوع يجعل لهم فريضة وحكماً، ويكتب هذا الكلام في سفر شريعة الرب، ثم يأخذ حجراً كبيراً وينصبه أمامهم شاهداً عليهم، فلا يجحدون إلههم، ثم يموت عزرا ويختتم سفره. مثل هذه الخاتمة هي التي تفسر الحزن الذي يطبع سفر عزرا.

ما الذي يمكن قوله الآن بخصوص رواية عزرا عن عودة بقية إسرائيل؟ من حيث الظاهر لا يخلق كل من قصة يشوع وقصة عزرا الراحة في نفس القارئ وإنما الأسى والإحساس بعدم الراحة. إن كلا المؤلفين يقف على مبعدة من الأحداث التي يقصها، ولكنهما منغمسان من خلال عملية السرد في النقاش الأوسع الذي يسود النص الكتابي بخصوص القتال ضد العمالقة، والإله الغيور، والحب. فهل يستطيع شعب إسرائيل محبة الرب من كل قلبه؟ هل بمقدور بقية إسرائيل محبة بقية شعوب الأرض ومحبة يهوه أيضاً؟ هل بمقدور القارئ؟ في قتال العمالقة هنالك محذور خسارة الزوجات والأولاد. ولكن هل بكراهيتهم نحب الرب؟ هذا هو السؤال الذي يعالجه النص التوراتي بتنويعات مختلفة.

في الختام، دعونا نَعُدُّ باختصار إلى موقف يهوه من شعوب الأرض الاثني عشر، ما هو هدف الحرب المقدسة؟ إن الهدف الأسمى للحرب المقدسة ليس إفناء الشعوب، بل السلام. الحرب المقدسة تأتي كلجنة من الرب لتقرير مصير الإنسان، وكل هذه الحروب تنتهي بنشيد يحتفل بالسلام، ويعبر عن مقدرة الرب على تحويل اللعنة إلى بركة. مثل هذا النشيد نجده عند إشعيا الذي يتغنى بانتصار الرب وإعلائه الملك قورش مسيحاً، وبخلاص الرب. هذا السلام الأخير يُعَبِّرُ عنه جزئياً من خلال السلام الذي عم في عهد سليمان، وكذلك في عهد الملك الصالح حزقيا مدة أربع عشرة سنة، كما وجرى

---

(٣٧) المصدر نفسه، «سفر يشوع»، الأصحاح ٢٤، الآيات ١٩ - ٢٢.

الاحتفال بالسلام على المائدة الأسطورية على جبل الرب في قصة التجوال في القفر، عندما رأى سبعون من شيوخ إسرائيل الرب وأكلوا وشربوا، وكذلك على مائدة الراعي الصالح يهوه التي فرشها لخرافه في المزامير. إن خاتمة السلام هذه هي الهدف الضمني لأفكار الحرب المقدسة في كتاب العهد القديم<sup>(٣٨)</sup>.

تجد حرب يهوه ضد شعوب كنعان الاثني عشر سلامها في مشهد من سفر حزقيال يقابل قصة عزرا عن بناء الهيكل<sup>(٣٩)</sup>. يروي حزقيال عن رؤيا عرضت له في المنفى بعد دمار أورشليم، فيصف معبداً جديداً، وإسرائيل جديدة وأورشليم جديدة، كأن العودة ستتم إلى الفردوس وإلى شجرة الحياة<sup>(٤٠)</sup>. فالماء ينبثق من منصة الهيكل مشكلاً تياراً دافقاً يجري إلى وادي عربة، ويهب الحياة لكل كائن حي، والصيادون يقفون على شواطئ البحر الميت التي تحفها أشجار لا تذوي أوراقها<sup>(٤١)</sup>. ثم تقسم رؤيا حزقيال الأرض كميراث جديد، لتبطل نكبة عهد يشوع. وهي إذ تلقي ضوءاً ساطعاً على الوصية الكبرى في الشريعة وهي أن تحب قريبك أو جارك كحبك لنفسك<sup>(٤٢)</sup>، فإنها تذكرنا بموسى وزوجته، وبوعاز وراعوث، وإبراهيم وإسماعيل وعيسو ويوسف وزوجاتهم. إن أرض حزقيال هي ميراث لإسرائيل وللغرباء الذين يعيشون بينهم وأولادهم: «فتقتسمون هذه الأرض لكم لأسباط إسرائيل... لكم وللغرباء المتغربين في وسطكم الذين يلدون بنين في وسطكم، فيكونون لكم كالوطنيين من بني إسرائيل يقاسمونكم الميراث في وسط أسباط

---

(٣٨) المصدر نفسه، «سفر الملوك الأول»، الأصحاح ٥، و«سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ٢٠، الآية ٦.

(٣٩) المصدر نفسه، «سفر حزقيال»، الأصحاح ٤٠ - ٤٨.

(٤٠) تجد فكرة الحرب المقدسة نهاية مماثلة في سفر الرؤيا (العهد الجديد) حيث يحقق جيش السماء نصراً حاسماً، فنجد الملك يعتلي فرساً أبيض، وهو يحكم ويحارب بالعدل. وفي المشاهد الختامية لحرب السماء تطرح الأمم وملوك الأرض إلى بحيرة نار متقدة كالكبريت. هذا النصر يتبع لأورشليم أن تستعيد مكانتها كفردوس كوني يخرج منه نهر صاف من ماء الحياة يحيل البحر الميت إلى بحر حي. وعلى ضفتي النهر هنالك شجرة حياة تحمل اثني عشرة ثمرة، وتعطي كل شهر ثمرها، وفي أوراقها شفاء لجميع الأمم، ولا تكون لعته بعد ذلك أبداً، انظر: المصدر نفسه، «سفر الرؤيا»، الأصحاح ١٩، الآيات ١١-٢١، والأصحاح ٢٢، الآيات ١-٥.

(٤١) انظر: المصدر نفسه، «المزمور ١»، الآية ٣.

(٤٢) المصدر نفسه، «سفر اللاويين»، الأصحاح ١٩، الآية ١٨.

إسرائيل<sup>(٤٣)</sup>. إن النقد المبطن الذي تقدمه إعادة صياغة عزرا لذلك الجزء من رؤيا حزقيال المتعلق بالمعبد، واضح من افتتاحية السفر التي تعلن عن مضمونه كت تحقيق لنبو ة إرميا في إعادة بناء الهيكل، والموازية لرؤيا حزقيال.

ولدينا تنوع أكثر قرباً على هذه الرؤيا في الأناشيد الختامية لسفر إشعيا<sup>(٤٤)</sup>، والتي تتحدث بشكل مباشر عن سلام الحرب المقدسة. فهو يرفع لعنته عن أورشليم ويستبدلها بالبركة (التي سعى إليها عزرا ضمناً من خلال أورشليم جديدة)، حيث يجري نسيان بغض الماضي الذي يجب حجه حتى عن الرب. فهناك أرض جديدة تخلق وسماء جديدة أيضاً، وحية قصة الفرو دس قد روضت إلى الأبد. وفي انسجام مع حزقيال ومع سفر الرؤيا، فإن إشعيا يجمع كل الشعوب إلى أورشليم الجديدة. وعلى الطرف النقيض، فإن سفر عزرا لا يحتفل بأي سلام. وعندما أبعد عزرا وجماعته زوجاتهم وأولادهم، كانوا يُبعدون أنفسهم. وأورشليم التي أعاد عزرا والبقية من إسرائيل بناءها ليست أورشليم إشعيا الجديدة، ولا أورشليم إرميا وحزقيال، بل هي أورشليم الماضي الواقعة في شرك قصة لا نهاية لها عن الفشل والعجرفة الإنسانية.

## - ٦ -

في الأناشيد الختامية لسفر إشعيا يأتي الكاتب بعنصر إضافي يلمس وترأ مركزياً في النقاش الكتابي بخصوص الحرب المقدسة. ففي حين يطابق سفر عزرا<sup>(٤٥)</sup> بين السامريين «وشعوب الأرض» (عندما رفض أهل أورشليم عرض أهل السامرة المساعدة في بناء الهيكل، واستبعدوهم من أية مشاركة في بناء أورشليم الجديدة)<sup>(٤٦)</sup> فإن أناشيد إشعيا ترى في بيت يهو ة الذي لإسرائيل

---

(٤٣) المصدر نفسه، «سفر حزقيال»، الأصحاح ٤٧، الآيتان ٢١-٢٢، و«المزمور ١٤٩»، الآية ١.

(٤٤) المصدر نفسه، «سفر إشعيا»، الأصحاحات ٦٤ - ٦٦.

(٤٥) المصدر نفسه، «سفر عزرا»، الأصحاح ١، الآية ٤.

(٤٦) انظر هذا الموقف مع موقف إرميا ورؤيته لأورشليم الجديدة التي تساهم إسرائيل/أفرايم في بنائها، في: المصدر نفسه، «سفر إرميا»، الأصحاح ٣١، الآيتان ٥-٦، و Ingrid Hjelm: «Tabte og nye begyndelser: Bibelsk tradition som reiterativ diskurs.» in: Geert Hallbäck and Niels Peter Lemche, eds., «Tiden» i bibelsk belysning, forum for bibelsk eksege, 11 (Copenhagen: Museum Tusculanum, 2001), pp. 48-64, and *The Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis*, p. 280.

نموذجاً عن أورشليم<sup>(٤٧)</sup>. كما أن وصية الشريعة بخصوص محبة الجار والقريب غالباً ما تتصل بالسامريين<sup>(٤٨)</sup>. ولدينا في أحد المقاطع من سفر التثنية فهم واسع لهذه الوصية يجعلها تشمل حب الغرباء المقيمين بين بني إسرائيل<sup>(٤٩)</sup>. وأسفار الشريعة تنص على أن الغرباء وأولادهم يجب أن يعاملوا معاملة المواطنين، ويحصلوا على حقوق متساوية في الأرض مع الإسرائيليين<sup>(٥٠)</sup>. هذا الانتقال المنطقي من محبة الجار والقريب إلى محبة الغريب ومشاركته في قسمة الأرض، مهم جداً لتفسير النص، لكونه يضع حب الآخر في صلب المفهوم المركزي للحرب المقدسة المتعلق بهوية إسرائيل. وحزقيال في رسمه لصورة الشعوب الأخرى وهي تجتمع في أورشليم، إنما ينهي ذلك التعارض الظاهري بين ما تقتضيه الحرب المقدسة من محبة الرب، ومحبة القريب والغريب، وذلك باعترافه الضمني بكيفية فهم السامريين للأمر الإلهي بمحبة الجار من خلال تكريسهم معبدهم «لإله الغرباء». تحت هذا اللقب يوسع يهوه رحمته لتشمل الفقراء والغرباء وكل من ينشد الحماية<sup>(٥١)</sup>.

وتأتي وصايا سفر التثنية، وفي نهاية قصة التجوال في القفر، في اتفاق مع ما رأيناه أعلاه من توسيع مفهوم محبة الجار: «لا تكره أდومياً لأنه أخوك، لا تكره مصرياً لأنك كنت نزيلاً في أرضه، الأولاد الذين يولدون لهم في الجيل الثالث يدخلون في جماعة الرب»<sup>(٥٢)</sup>. لقد غدا هؤلاء جزءاً من إسرائيل. وهنالك قصة سامرية في سفر الملوك الثاني<sup>(٥٣)</sup> توضح أيضاً هذا المبدأ في الشريعة، فبينما كانت إسرائيل في حرب مع آرام دمشق، كان النبي اليسع

(٤٧) الكتاب المقدس، «سفر إشعياء»، الأصحاح ٦٦، الآية ٢٠.

(٤٨) المصدر نفسه، «سفر اللاويين»، الأصحاح ١٩، الآية ١٨.

(٤٩) المصدر نفسه: «سفر اللاويين»، الأصحاح ١٩، الآية ٣٤، و«سفر حزقيال»، الأصحاح ٤٧، الآيتان ٢٢-٢٣.

(٥٠) كما هو الحال في: المصدر نفسه، «سفر الخروج»، الأصحاح ١٢، الآيتان ٩ و٤٨. وهناك إشارات متكررة في سفر التثنية إلى غربة إسرائيل في مصر.

(٥١) وهنالك صدى لمثل هذا الفهم في سفر المكابيين الثاني، الأصحاح ٦، الآية ٢ حيث يجادل المؤلف في معنى التسمية اليونانية لكل من هيكل أورشليم الذي جعل على اسم زوس الأوليمبي، وهيكل السامرة في جزرهم الذي جعل على اسم زوس مؤوي الغرباء، انظر: Hjelms, *The Samaritans and Early Judaism: A Literary Analysis*, pp. 116-117 and 210-211.

(٥٢) الكتاب المقدس، «سفر التثنية»، الأصحاح ٢٣، الآيتان ٧-٨.

(٥٣) هذه القصة موجودة في: المصدر نفسه، «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ٦، الآيات ٨-٢٣.

يخبر الإسرائيليين بكل ما ينطق به ملك آرام في مجلسه ومخدعه من أسرار تحركات الجيوش في الميدان. ولما شكك ملك آرام في أن أحداً ما من أفراد بطانته ينقل أخباره، قالوا له بأن النبي يشع هو الذي يعرف الأخبار ببصيرته المكشوفة، وينقلها إلى ملك إسرائيل، فأرسل ملك آرام جماعة عسكرية مسلحة لتأتي بالنبي من بلدة دوتان، ولكن النبي ضربهم بالعمى المؤقت وهم في الطريق واقتادهم إلى السامرة، وهناك فتح أعينهم ليجدوا أنفسهم في حضرة ملك إسرائيل. كان الملك توافاً لإعدام أعدائه، ولكن يشع وبخه قائلاً «ضع أمامهم خبزاً وماءً فيأكلوا ويشربوا ثم ينطلقوا إلى سيدهم. فأولم لهم وليمة عظيمة فأكلوا وشربوا ثم أطلقهم». وتنتهي القصة بدرس مفاده أن الآراميين بعد ذلك قد عدلوا عن غزو إسرائيل.

ولدينا في سفر أخبار الأيام الثاني قصة تنسج على المنوال نفسه، ونجد فيها أصداء من قصة قايين وهابيل، وتركيزاً على مفهوم الحب الأخوي<sup>(٥٤)</sup>. فقد وقعت الحرب بين إسرائيل ويهوذا، عندما كان آحاز ملكاً على يهوذا، وسبى أهل السامرة من يهوذا حوالي (٢٠٠,٠٠٠) بما فيهم زوجاتهم وأولادهم، ولكن النبي عوديد رأى في هذا العمل انتهاكاً لوصية عدم استعباد المرء لبني جلدته، وأعلن أن غضب الرب الذي كان موجهاً ضد يهوذا سيتجه الآن ضد إسرائيل، ووقف إلى جانبه رجال من رؤوس أهل السامرة من بني أفرايم. وتنتهي القصة بمشهد سلام مسياني ينجم عن الحرب، حيث يتم لباس العراة من الأسرى، والمتعبين والمرضى يحملون على الحمير، ويقدم الطعام والشراب للجميع، ويدهنون بالزيت المقدس ثم يُعادون إلى ذويهم في أريحا مدينة النخيل. إن قصص «السامري الصالح» هذه لتنافس سليلتها في العهد الجديد حول السامري الصالح (الذي أسعف جريحاً ملقى على الأرض بين حي وميت، بعد أن مرّ به لاوي لم يسعفه وكاهن لم يتلفت إليه أيضاً، ولكن السامري تقدم منه وضمّد جراحاته وصب عليه زيتاً وخبثاً وأركبه على دابته وجاء به إلى وجهته أريحا)<sup>(٥٥)</sup>. وهي تقدم جواباً قوياً عن سؤال الشريعة الاستطراذي: من هو الجار الذي يتوجب علينا محبته؟ إن هذا السؤال ومثل هذه الأجوبة هي التي ترُدُّ على الجدل اللاهوتي الضمني المتعلق بقيام عزرا بتطهير أورشليم الجديدة.

(٥٤) المصدر نفسه، «سفر أخبار الأيام الثاني»، الأصحاح ٢٨، الآيات ٨-١٥.

(٥٥) المصدر نفسه، «إنجيل لوقا»، الأصحاح ١٠، الآيات ٣٠-٣٧.

مع الرؤيا المزدوجة التي تفتتح سفر إشعيا تجد الحرب المقدسة خاتمتها، فهي تقارب فكرة الحرب المقدسة بالعودة بنا إلى قصة إبراهيم الذي به سوف تتبارك الأمم. ومع رؤيا حزقيال تقدم رؤيا إشعيا لنا صورة أورشليم يوتوبية، حيث تنتهي الحروب ويحل سلام لا نهاية له. والغرباء الذي يتقاطرون إلى أورشليم يزيدون في بركتها، و: «ها بيت الرب ثابت فوق التلال وتجري إليه كل الأمم، وتسير شعوب كثيرة ويقولون: هلم نصعد إلى جبل الرب فيعلمنا من طرقه ونسلك في سبله، لأنه من صهيون تخرج الشريعة ومن أورشليم كلمة الرب... لا ترفع أمة سيفاً على أمة، ولا يتعلمون الحرب في ما بعد». هذه اليوتوبيا هي التي تنجز سلام الحرب المقدسة. إن منظور إشعيا للشريعة هو الذي يجعل السلام مشتملاً بفكرة الحرب المقدسة، لا منظور عزرا في ازدرائه بغرباء أورشليم وزوجاتهم وأولادهم<sup>(٥٦)</sup>. وإن رسالة مؤلف سفر عزرا إلى أورشليم وكاهنها، هي ان التواضع ومخافة الرب هي التي تُماهي قوم عزرا مع الأطفال الذين أبعدهم.

---

(٥٦) وعلى طريقة نبوءة إرميا بخصوص أورشليم الجديدة، فإن إشعيا يرى في ماضي إسرائيل نتاجاً للقوة المتعجرفة، المصدر نفسه، «سفر إشعيا»، الأصحاح ٢، الآيات ٥-٢٢.



## الفصل الثاني عشر

العام القادم في أورشليم:

التوراة، والهوية، والخرافة على الإنترنت

ديفيد غن<sup>(\*)</sup>

- ١ -

في كلمة له بمناسبة احتفال العديد من الإسرائيليين بـ «يوم أورشليم»، أكد أرييل شارون رئيس الوزراء الإسرائيلي لمستمعيه بأن إسرائيل سوف تنجز السلام، دون أن تتخلى عن القدس الشرقية. وعلى حد قوله فإن «أورشليم كانت عاصمة لإسرائيل لثلاثة آلاف عام خلت، وجبل الهيكل هو قلب الأمة اليهودية ومركزها، وسيبقى موحداً أبداً وغير قابل للتقسيم»<sup>(١)</sup>. وفي الولايات المتحدة درج الناس على سماع المسؤولين الإسرائيليين يصفون أورشليم بأنها «العاصمة الأبدية وغير المجزأة لإسرائيل». مثل هذه اللغة لا تنطوي فقط على ادعاء السيطرة السياسية الكاملة، وإنما على التأيد الإلهي «الأبدي». لماذا لا يشك الأمريكيون في مثل هذا الادعاء الذي يصدر عن دولة لم يتجاوز عمرها خمسين عاماً؟ أحد الأسباب هو أن الادعاء الإسرائيلي، يجري تدعيمه من خلال أسطورة «تأسيس»، أو ما يدعوه الباحث اليهودي يائيل زيروبافل (Yael Zerubavel)<sup>(٢)</sup> بـ «الرواية التذكارية المسيطرة» بخصوص إسرائيل،

---

(\*) أستاذ في جامعة تكساس المسيحية، دائرة علم الدين.

«Associated Press Report», 5/5/ 2001.

(١)

Yael Zerubavel, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1995).

والتي تربطها بالكتاب المقدس. إن التلاوة الدائمة لقصة تعود إلى الماضي البعيد تسبغ عليها طابع الرواية التذكارية التي تجعل أحداث الماضي حيّة في الذاكرة، وتعطي المؤسسات والممارسات الراهنة مشروعيتها<sup>(٣)</sup>. وفي ما يتعلق بحالتنا الخاصة هذه، فإن الرواية التذكارية لا تستمد سلطتها من تلاوتها الدائمة باعتبارها تاريخاً رسمياً، وإنما من صلتها بالكتاب المقدس أيضاً. وهو نص على جانب هائل من السلطة في الولايات المتحدة، حيث تنظر شريحة كبرى من الناس إلى الكتاب المقدس باعتباره نصاً مقدساً ووحياً إلهياً.

خلال القرون الخمسة طوّر المستعمرون الأوروبيون مخزوناً لغوياً لمساعدتهم على إضفاء المشروعية على اعتدائهم على أراضي الشعوب الأخرى. ومع نهاية القرن التاسع عشر، وعبر القرن العشرين، شارك الصهاينة في هذا المخزون اللغوي، وأفادوا منه، بما في ذلك مثلاً ادعاؤهم بأنهم يحيون «الأرض البوار»، ويحولون الصحارى إلى «جنان يانعة». وهو ادعاء يعزف على نغمة مشابهة في سفر أشعيا، حيث نقراً: «تفرح البرية والأرض اليابسة، وبيتهج القفر ويزهر كالنرجس» وأيضاً: «لأنه قد انفجرت في البرية مياه»<sup>(٤)</sup>، وأنهار في القفر، ويصير السراب أجماً والمعطشة ينابيع ماء. ولكن البلاغة الصهيونية تنطوي على ادعاء غريب على الاستعمار الغربي، ألا وهو ادعاء الصهاينة بأنهم «عائدون» إلى أرضهم، فإذا كان المستوطنون اليهود يحولون الأرض البوار إلى حدائق غناء فهم إنما يمارسون دوراً مرسوماً في قصة كبيرة. في هذه القصة، وفي هذه «الرواية المسيطرة» لا يلعب المستوطنون دور المستعمرين على الإطلاق، وإنما يمارسون دورهم كعائدين، فهم السكان الأصليون للبلاد، التي كانت على الدوام ملكاً لهم، كانت قدرهم، وهبة من الله.

على هذه الصيغة أو تلك، فإن قصة المستوطنين هذه (الأسطورة، أو

---

H. P. Müller, «History-oriented Foundation Myths in Israel and Its Environment,» (٣) paper presented at: *Religious Identity and the Invention of Tradition: Papers Read at a NOSTER Conference in Soesterberg, January 4-6, 1999*, edited by Jan Willem van Henten and Anton Houtepen, *Studies in Theology and Religion*; v. 3 (Assen: Van Gorcum, 2001), pp. 156-168.

(٤) الكتاب المقدس، «سفر إشعيا»، الأصحاح ٣٥.

الرواية المسيطرة) تجري على النحو التالي: تبدأ القصة بالحديث عن الوجود القديم للشعب اليهودي في الأرض، أرض إسرائيل (إيريتز يسرئيل). على هذه الأرض ولد الشعب، وولدت ديانتها وثقافته. وهذه الأرض، الأرض الموعودة (كما تتابع القصة) قد أعطيت لهم من قبل الله. انطلاقاً من هذا الطرح الأساسي تتطور عقدة القصة في خطوط معقدة، فلقد أبعد الشعب اليهودي عن أرضه بالقوة من قبل الرومان. وهنا تدخل القصة مرحلة جديدة، حيث تروي عن فترة المنفى الطويلة، إذ عانى الشعب أوضاعاً متعاقبة ومتبدلة، بين الاضطهاد أحياناً والازدهار في أحيان أخرى. وخلال هذه الفترة كان الشعب يحن دوماً إلى أرضه الضائعة. بعد قرون مديدة، تتخذ العقدة اتجاهاً جديداً نحو الحل والنهاية، وذلك مع قيام الحركة الصهيونية بتزيين العودة إلى الجمهور اليهودي وتلفيق مفهوم «جمع المنفيين» إلى موئل أسلافهم. وتنتهي القصة بعودة الشعب لتحرير إسرائيل/الأرض، وإقامة الشريعة وممارسة العدل والمساواة<sup>(٥)</sup>.

تعزف هذه الرواية على وتر توراني جداً. فالقصة الأولى عن النفي والعودة موجودة في الأسفار الممتدة من سفر التكوين إلى سفر القضاة، وهي تروي أولاً عن أسلاف بني إسرائيل الذين تركوا أرض كنعان الموعودة هرباً من المجاعة، وذهبوا إلى مصر حيث صاروا عبيداً للمصريين. وبعد فترة عبودية مديدة خرجوا من مصر بتوجيه من الرب وبقيادة موسى، وذلك في موجة هجرة جماعية كبيرة عادت إلى «الأرض الموعودة»، واستولت عليها. القصة الثانية عن النفي والعودة نجدها في الأسفار الممتدة من سفري الملوك وسفري أخبار الأيام إلى سفري عزرا ونحميا. فبعد تعاقب عدة أجيال من العائدين من المنفى الأول يعاني شعب مملكة يهوذا (الذي يدعى أيضاً إسرائيل) نفيًا آخر إلى بابل على يد الجيش البابلي. وبعد عدة عقود من الزمن يستولي الفرس على بابل، ويرثون أملاكها السابقة في مناطق غربي الفرات، ويسمحون لشعب يهوذا بالعودة. ومرة أخرى يعود المنفيون ويسترجعون الأرض.

يرى الباحث لامكه (Niels Peter Lemche)<sup>(٦)</sup> أن كلتا القصتين تحولت

---

Israel Information Center, *Facts about Israel* (Jerusalem: Hamakor Press, 1996). (٥)

Niels Peter Lemche, *The Israelites in History and Tradition*, Library of Ancient Israel (London: SPCK; Louisville, KY: Westminster/ John Knox Press, 1998), pp. 86-97. (٦)

في نهاية الألف الأول قبل الميلاد إلى أساطير تأسيس للجماعة اليهودية، وذلك في الوقت الذي اتخذت فيه الأسفار التوراتية شكلها الحالي، وبدأت اليهودية الربانية (Rabbinic Judaism) بالظهور. مع ظهور الحركة الصهيونية وصياغتها لروايتها نجد أنفسنا أمام قصة ثالثة عن النفي والعودة لامتلاك الأرض. وهي قصة تستمد سلطتها من التوراة من حيث الادعاء بأن المستوطنين اليهود هم «عائدون» إلى «أرضهم الموعودة»، أرض إسرائيل التوراتية. ومن حيث تقليدها للبنية الأدبية للقصص التوراتية السابقة، فالعودة الحالية تُقارن بالخروج من مصر وبالعودة من السبي البابلي.

ولكن ما تكتمه القصة الصهيونية هو الطبيعة غير الثابتة للقصص التوراتية التي تستند إليها. فكما ألمحنا سابقاً، فإن كل قصة هجرة أو نفي تنتهي بعودة، ولكن تلك القصص عندما تقرأ بتتابع باعتبارها قصة واحدة مستمرة، لا بشكل متفرق، فإن النهاية تبدو أقل وضوحاً، ذلك أن كل قصة نفي وعودة تتبعها قصة نفي وعودة أخرى. وهذا ما يطرح نتيجة ممكنة مفادها أن العودة نفسها معرضة دوماً لإمكانية نفي جديد. وهذا ما دفع بعض الكتاب اليهود إلى القول بأن القصة الصهيونية لن تنتهي حتى يكون هنالك إقرار للعدل والمساواة في الأرض. بناءً على هذا الفهم للتوراة، فإن العودة وامتلاك الأرض هي دوماً خاتمة مشترطة، وليست نهائية. إن النفي هو حالة من إبعاد الظلم بإبعاد مرتكبيه.

## -٢-

إن نقطة ولوجنا إلى هذا البحث ستكون زيارة إلى موقع وزارة الخارجية الإسرائيلية على شبكة الإنترنت. يقدم هذا الموقع وجهة نظر رسمية حول موضوع النفي والعودة موجهة إلى العالم الأنكلو- ساكسوني بالدرجة الأولى (انظر الشكل رقم (١٢-١١))<sup>(٧)</sup>.

غالباً ما نسمع الرواية الصهيونية عن النفي والعودة تتكرر مراراً، ولكن واحدة من نعماتها الرئيسية التي يعزف عليها موقع الوزارة على الشبكة<sup>(٨)</sup>، هي

---

(٧) معظم المادة التي اقتبسها هنا متوفرة أيضاً في مطبوعة للوزارة اسمها «حقائق حول إسرائيل» والعنوان على الشبكة: <http://www.israel.org/mfa.go.asp?MFAH00080>.

(٨) انظر: <http://www.israel.org/mfa/go.asp?MFAH00 w50>.

«بيان تأسيس دولة إسرائيل» الصادر في ١٤ أيار/ مايو عام ١٩٤٨ (انظر الشكل رقم (١٢ - ٢)). في معظم ما يبثه الموقع هنالك مقتبسات من الكتاب المقدس - العهد القديم، مطبوعة في أعلى الصفحات من أجل إعطاء السلطة والصدقية للقصة المقدمة. ففي صفحة الموقع المعنونة «أورشليم، عاصمة إسرائيل»<sup>(٩)</sup>، يبدأ الكلام بمقتبس من سفر الملوك عن قيام الملك داود بجعل أورشليم عاصمة لحكمه. ثم تستمر الصفحة بالادعاء بأنه منذ ذلك الوقت كانت أورشليم بمثابة مركز قومي وروحي للشعب اليهودي». وبعد أن تتحدث عن المدينة كعاصمة لإسرائيل خلال قرون النفي المديدة، دون التطرق إلى أي كيان سياسي آخر في المنطقة، تنتهي بالحديث عن توحيد أورشليم في عام ١٩٦٧ (انظر الشكل (١٢ - ٣)) كعاصمة للأمة.

وكذلك الأمر في الصفحة المعنونة «أورشليم عبر العصور»<sup>(١٠)</sup>، والتي تبدأ أيضاً بالحديث عن حكم داود في أورشليم، ثم تقتبس من المزمور ١٣٧ الشهير الذي يعبر عن حنين المنفيين في بابل إلى أورشليم: «على أنهار بابل جلسنا وبكىنا. بكينا أيضاً عندما نتذكر صهيون... إن نسيك يا أورشليم تُنسى يميني...». ثم تنتهي الصفحة بتوحيد أورشليم في حزيران/ يونيو ١٩٧٦. هنا، وكما هو الأمر في التوراة، وفي الفكر اليهودي، والمسيحي أحياناً، فإن أورشليم تمثل الأرض الموعودة بكاملها، بحيث إن قصة أورشليم تلخص، وتعبّر عن القصة الأوسع حول العودة إلى الأرض (انظر الشكل رقم (١٢ - ٤)).

تشكّل أورشليم عنصراً هاماً في الرواية التذكارية المسيطرة لأنها تقدم الحافز على العودة من المنفى. وعلى ما تقوله لنا صفحة «المدينة المقدسة»<sup>(١١)</sup>. فإن: «اليهود الكثيرين ممن جرى نفيهم على يد الرومان وتشتتوا في أنحاء العالم، لم ينسوا أورشليم، وسنة بعد سنة يكررون القول: العام القادم في أورشليم. لقد غدت أورشليم بمثابة رمز لتوق اليهود في كل مكان للعودة إلى أرضهم». وهكذا تحولت الجملة الطقسية القديمة التي تقول «العام القادم في أورشليم» إلى تعبير عن الحنين إلى أورشليم، والذي بدوره يعبر عن الحنين إلى العودة إلى الأرض (انظر الشكل (١٢ - ٥)).

< <http://www.israel.org/mfa/go.asp?MFAH00w40> >.

(٩) انظر:

< <http://www.israel.org/mfa/go.asp?MFAH00w50> > ..

(١٠) انظر:

< <http://www.israel.org/mfa/go.asp?MFAH00w60> >.

(١١) انظر:

إلى جانب المزمور ١٣٧، يعبر الحنين إلى أورشليم عن نفسه من خلال كلمات الشاعر اليهودي الإسباني يهوذا هالي في الذي قال في أورشليم: «سوف آتيك وكلبي أشواق أحلى من العسل، فأقبل ترابك وأموت هنالك في جذل»<sup>(١٢)</sup>.

مثل هذه النصوص المتقدمة العواطف والمعبرة عن الحنين اليهودي في المنفى شائع في الكتابات التي تدور حول إسرائيل<sup>(١٣)</sup>. يقول الكاتب ميرون بنفينيستي (Meron Benvenisti) بأن اليهود خلال ألفي عام عاهدوا أنفسهم على أن «العام المقبل في أورشليم». لم يقلل الزمن من توقعهم الذي انفجر بقوة لا دافع لها، عندما سمحت الشروط السياسية بتحقيق أمنيتهم. ويقتبس الكاتب عاموس الون (Amos Elon) أيضاً المزمور ١٣٧: «إن نسيك يا أورشليم.. الخ، وأيضاً «العام المقبل في أورشليم»، باعتبارها صرخات المنفيين التائهين عبر العصور في تذكركم «للعاصمة الذكريات العظمى». ومثل العديد من الكتاب الآخرين فإنه يقتبس أيضاً من كلمات الشاعر يهوذا هالي في (١٠٧٥ - ١١٤١ م) لتوكيد تفانيه وإخلاصه للمدينة.

في الرواية الصهيونية، إذاً، تبدو لغة الحنين إلى أورشليم باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من قصة النفي. فأورشليم هي موضوع أمنيات اليهود، ولكن أوضاعهم في المنافي البعيدة تحول دون تحقيق تلك الأمنيات. من هنا فإن القصة تتطلب نهاية يجري معها التغلب على العوائق، حيث تطفئ بالعودة الفعلية حنين العودة.

عند هذه النقطة نأتي إلى صلب المسألة. فالقصة قد اكتسبت جاذبية عند المستمع الأمريكي. فمن ذا الذي لا تهتز مشاعره لمثل هذا التوق العميق والشوق الطويل يأتيان إلى نهاية سعيدة؟ فالتوق هنا ليس مجرد عنصر يدفع الحبكة القصصية نحو العودة وإعادة البناء، بل إنه في الوقت نفسه، وبالنسبة إلى مستمع ألف روايات الرومانس، يبرر النتائج المتمثلة بالحصول على

---

Judah Halevi, *Selected Poems of Jehudah Halevi*, edited by Heinrich Brody; (١٢) translation by Nina Salaman, Schiff Library of Jewish Classics (Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 1924).

Meron Benvenisti, *City of Stone: The Hidden History of Jerusalem*, translated by (١٣) Maxine Kaufman Nunn (Berkeley, CA: University of California Press, 1996), p. 145; Amos Elon: *Jerusalem, Battlegrounds of Memory*, Kodansha Globe (New York: Kodansha International, 1995), and *Jerusalem, City of Mirrors*, Kodansha Globe (New York: Kodansha International, 1989), pp. 33-34.

موضوع التوق والشوق. فأورشليم هنا تشبه المرأة التي تنتظر عناق حبيبها (وهذا تشبيه ذو تاريخ بلاغي طويل).

لقد نشأت «الرواية التذكارية المسيطرة» حول النفي والعودة في أوروبا خلال القرن التاسع عشر، في سياق نشوء الرومانسية القومية. ففي بحثهم عن أدب قومي، فضل الصهيونيون كتاب التوراة على كتاب التلمود الذي اتخذ أهمية مركزية عند اليهود منذ العصر الوسيط. فالتلمود لا يروي قصصاً باهرة عن الشعب اليهودي، ولا نجد في أحداثه أبطالاً ومحاربين، ولا أماكن تثير الشوق والحنين في نفس القارئ، أو إحساساً بالارتباط بوطن قديم<sup>(١٤)</sup>. أما أسفار التوراة فيمكن فهمها بلغة الرومانسية القومية، باعتبارها دراما قومية تدور حول حيازة أرض إسرائيل وفقدانها.

لقد عمدت الصهيونية إلى ربط القصص التوراتية بالحنين اليهودي إلى وطن قديم (العام المقبل في أورشليم، على سبيل المثال)، واعتبرت «أن قيام صلة عضوية بين الشعب اليهودي وأرضه القديمة ضرورة لاغنى عنها لتنمية الرابطة القومية»<sup>(١٥)</sup>. من هنا فقد فهمت الصهيونية لغة الحنين التقليدية باعتبارها تعبيراً ضمنياً عن رغبة المنفيين بتشكيل دولة قومية مكتملة. لقد غدا «الحنين» بمثابة قوة دافعة لمشروع جيو - بوليتيكي في فلسطين (أرض إسرائيل)، لدى أولئك الذين نظروا إلى أنفسهم «كمنفيين» بصرف النظر عن أوضاعهم الحقيقية في مواطنهم، مضطهدين كانوا أم مكرمين ومنعمين.

غالباً ما جرى الاستشهاد بالشاعر يهوذا هاليفي كشاهد على الرغبة اليهودية القديمة في حيازة أورشليم/الأرض، والتي وجدت تحقيقاً لها في الرومانس الصهيوني حول الاستيطان وبناء الدولة. ولكن هاليفي كان يكتب وفق توجه رومانسي آخر ينتمي إلى إسبانيا القرن الثاني عشر الميلادي. فهو خبير في تدبيج أشعار الحب لحيبة موهومة مثل خبرته في تدبيج أشعار التوق إلى مدينة مقدسة نائية وربما أكثر. إنه يكتب عن الحنين بحد ذاته لا عن موضوع ذلك الحنين.

---

Moshe Halbertal, *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority* (Cambridge, ١٤) MA: Harvard University Press, 1997), p. 131.

Zerubavel, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, p. 15.

تتمتع لغة الحنين بقوة خاصة تستمدّها من موقع صاحب الحنين، زمانياً ومكانياً، في نقطة الوسط بين الرغبة وتحقيقها، بين المعاناة العاطفية والوصال. هذا الموقع الوسط هو أيضاً شرط لمعظم الحنين الديني. وفي الحقيقة فإن لغة الحب الرومانسي ولغة الحب الديني تتبادلان موقعهما غالباً، فالمحب الولهان يعبد ويقدّس المحبوب. على هذه الطريقة تم فهم سفر نشيد الأنشاد في العصور الوسطى، فتوق المحب إلى حبيبته في السفر هو توق الروح إلى خالقها أو توق إسرائيل إلى إلهها. وعندما كتب هاليفي عن الحنين والتوق إنما كان يكتب في هذا السياق الأدبي.

لقد شرع هاليفي فعلاً برحلة حج إلى فلسطين، ولا ندري هل وصل وجهته فعلاً أم لا. وإذا ما وصل أورشليم الواقعية، هل تلاشى حنينه وانطلقاً؟ أم أنه تحول إلى موضوع آخر؟ فبدون الحنين ما الذي سيحصل لشاعر الحنين ذاك؟ كائناً ما كانت النتيجة، فإن شعر هاليفي قد عاش واستمر، لأن معجبيه قد وجدوا أنه ينطق بلسان حياتهم العاطفية والروحية.

لقد فهم كثيرون من اليهود (ومن المسيحيين) أورشليم، مجازاً، كموضوع متسام لتوقهم الديني، وكان هاليفي نفسه أستاذاً في خلق حساسية دينية انطلاقاً من مثل هذه التصورات المجازية، على ما تشهد عليه قصيدته التي يخاطب فيها يوم السبت كمحبوبة. من هنا فإن قيام الصهيونية بتحويل لغته إلى برنامج جيو-بوليتيكي يخطط لغزو أورشليم، وإعادة بنائها من قبل اليهود، هي عملية استثنائية وجديرة بالاهتمام. ولكن هذا التغير الواضح في المضمون الرومانسي والروحاني والميتافيزيكي الميساني للحنين، ابتداءً من نهاية القرن التاسع عشر، قد لقي مقاومة عنيفة من قبل اليهود الأورثوذكس<sup>(١٦)</sup>.

إن العبارة الطقسية «العام المقبل في أورشليم» لتطرح إشكالية أمام الفهم الصهيوني للحنين اليهودي، مثلما تطرح أشعار هاليفي. فهناك طرق عدة لفهم العبارة، ابتداءً من كونها خاتمة لصلاة الفصح اليهودي، وصولاً إلى كونها دافعاً لحجز تذكرة على سفينة. فإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن قلة ممن تلوا

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٤-١٦؛ Boas Evron, *Jewish State or Israeli Nation?* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1995), and Michael Prior, *The Bible and Colonialism: A Moral Critique*, Biblical Seminar; 48 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), pp. 152-156 and 200-208.



هذه العبارة خلال القرون الماضية قد حاولت فعلاً السفر إلى أورشليم، تبين لنا أن المعنى الحرفي للعبارة الطقسية لم يكن متداولاً.

### - ٣ -

إن الأرجح فيما يتعلق بالعبارة هو أنها قد استخدمت لوضع المتكلم بها في مكان وزمان طقسيين. فالشطر الأول «السنة المقبلة» يشكل من الناحية الطقسية الحاضر الذي لم يتحول بعد إلى «هناك» في الزمن. والشطر الثاني «أورشليم» يشكل من الناحية الطقسية الحاضر الذي لم يتحول بعد إلى «هناك» في المكان. كما أنه من قبيل المفارقة أن الطقس يعول أهمية على وجود الفرد في زمن حاضر ومكان حاضر باعتبارهما عتبتين، في زمن بين بين، ومكان لم يتم الوصول إليه بعد، مثلما يتركه في الآن نفسه في زمانه ومكانه الواقعيين. إن ما تقوله الجملة الطقسية فعلاً هو: «الآن وليس فيما بعد» و «هنا وليس هناك». مثل هذا الفهم الطقسي لـ: «أين يقف الفرد»، يشكل مسألة أساسية بالنسبة إلى الهوية. فالوصول إلى «أورشليم» أو حيازتها يستتبع المخاطرة بالهوية اليهودية كما فهمها جيداً، وبشكل معاكس للفهم الصهيوني، كثير من المفكرين اليهود، في الفترة السابقة على الهولوكوست، الذي كان من شأنه تغيير الأرضية التي يقوم عليها الجدل.

إن «أسطورة التأسيس» أو «الرواية التذكارية المسيطرة» تُقدّم لنا بضمانة الكتاب المقدس، على ما توضحه تماماً نصوص ومقتبسات موقع الوزارة على شبكة الإنترنت. نقرات قليلة على جهاز التحريك في الكمبيوتر توصلنا إلى مقالة مأخوذة عن مجلة أريثيل في موضوع الحنين إلى أورشليم في الفنون الشعبية ليهود أوروبا الشرقية<sup>(١٧)</sup> حيث نجد الكاتب ايفرون (Zusia Efron) متحمساً بدوره لطبع ختم موافقة العهد القديم على «أسطورة التأسيس» التي يبتها الموقع<sup>(١٨)</sup>. فهو يخبرنا بأن الحنين إلى أورشليم قد ورد في آلاف المواضع في التوراة والتلمود. والحقيقة هي أن التعبير عن مثل هذه العواطف في الكتاب المقدس قد ورد في مواضع قليلة ومبعثرة، ليس إلا. وقد أوردنا

< <http://www.israel.org/mfa/go.asp?MFAH010i0> >.

(١٧)

Zusia Efron, ««If I Forget Thee...» Longings for Jerusalem in the Jewish Folk Art of Eastern Europe,» translated by Jeffrey M. Green, *Israel Review of Arts and Letters*, Ariel, vol. 102 (1996), < <http://www.Israel.org/mfa/go.asp?MFAH01xx0> >.

في هذه المقالة معظمها، وهي التي تبثها الشبكة عادة. فهناك المزمور ١٣٧ على رأس القائمة، وهناك أيضاً عدد من المقاطع المتفرقة في المراثي. إن القسم الأخير من سفر إشعيا مليء بالدعوات إلى العودة من السبي البابلي، ولكنه لا يبدي سوى القليل جداً من التوق والحنين. ومع ذلك فإن القلة القليلة قد عادت فعلاً. وربما فضل الآخرون البقاء حيث هم والتلاؤم مع حياتهم الجديدة مع استمرارهم في الحنين كشرط طقوسي لتوكيد هويتهم كشعب منفي، شعب إله إسرائيل.

إن المزمور ١٣٧ والمراثي لتشهد على مدى تعقيد «الحنين» كفكرة أدبية، لأنه من غير المؤكد أن هذين المصدرين هما نتاج «المنفي». ولكن بصرف النظر عن هذه النقطة هناك اختلاف واضح بين السياق الحديث الذي يتم فيه ابتعاث المصدرين (موقع وزارة الخارجية على الشبكة، مثلاً)، والسياق الأدبي القديم نفسه. ذلك أن مقاطع الحنين لا تشير إلى الاستقلال السياسي أو السيادة القومية كموضوع لتوق أولئك المؤلفين، لا في المقاطع ذاتها ولا في النص الأشمل الذي تنتمي إليه. ومن اللافت للنظر هنا، هو أن النصوص التوراتية التي تركز على فكرة الاستقلال والسيادة القومية، وهي أسفار المكابيين التي تحكي عن الثورة السياسية اليهودية ضد الحكم السلوقي، قد جرى استبعادها من النص الماسوري القانوني لكتاب التوراة.

لهذا، وفي ما يتعلق بهذه النقطة، فإن الأغنية الحماسية الصهيونية المعروفة «هاتيكفا»<sup>(١٩)</sup> لا تختزل التعبيرات التوراتية عن الحنين بالشفافية التي يفترضها بعضهم للوهلة الأولى، تقول الأغنية: «طالما في أعماق القلوب أرواح اليهود تحن، ونحو الشرق تتطلع العين إلى صهيون، فإننا لن نفقد الرجاء، رجاء عاش ألفين من السنين، أن نكون شعباً حراً في أرضه، أرض صهيون في أورشليم». إن موضوع الرجاء هنا هو أن يكون اليهود «شعباً حراً» في أرضه أي إطفاء التوق والحنين. وهذه فكرة لا تعبر عنها مقاطع الحنين التي أشرنا إليها. ومن المؤكد أيضاً أن اليهود الأرثوذكس الذين كانوا مواطنين في أورشليم في أواخر القرن التاسع عشر لم ينظروا بعين العطف إلى مثل هذه الأفكار ولا حفدتهم الروحانيون اليوم أيضاً. كانوا يتساءلون أين هي أناشيد الرب؟ (انظر الشكل رقم (١٢-٦)).

غالباً ما تخفي الأساطير والروايات التأسيسية وراءها توتراً طبقياً واجتماعياً وسياسياً وإيديولوجياً. وهنالك الكثير من الدارسين ممن يشارك الكاتب إيفرون (Boas Evron) تحليله بخصوص الانقسام في المجتمع الإسرائيلي بين المتدينين والعلمانيين، ورصده للمصدع العميق في الهوية اليهودية. وإن ما اعتقده هنا، هو أن أسطورة المنفى، والحنين والعودة، تهدف إلى إخفاء هذا الصراع الجاري المرير بخصوص الهوية اليهودية.

نعود مرة أخرى إلى صفحات الموقع على شبكة الإنترنت لنسأل: من هم أهل الحنين في هذه الرواية التأسيسية بخصوص النفي والعودة؟ من الذي يحن؟ الجواب: بالطبع هو: «الشعب اليهودي». أي أن الحنين ليس من شأنه فقط تحويل الحكمة من عنصر النفي إلى عنصر العودة، ولكنه في الوقت نفسه يعمل على بناء موضوع الرواية أو شخصيتها الرئيسية. فبدون الحنين يغدو تحديد واستمرارية أهل الحنين أقل وضوحاً.

وكما بين الكاتب زيروبافل (Zerubavel) وغيره، فإن الأسطورة الصهيونية منذ بداياتها في القرن التاسع عشر قد سعت جاهدة إلى أن تجعل من تجربة المنفى تجربة معاناة واضطهاد، ولكنها مع ذلك فشلت في محو كل الجوانب والأبعاد الإيجابية في الحياة اليهودية عبر قرون «المنفى». وكما يتضح لنا من الأشكال الجديدة للرواية التأسيسية (مثل الموقع على شبكة الإنترنت) فإن ضغوط الذكريات الأخرى عن المجتمعات اليهودية المزدهرة في المنفى، وما تمتعت به من عادات وتقاليد مصانة، وما قدمته من مساهمات حضارية، قد بدأت بالتسلسل إلى الأسطورة. وأخذت صورة اليهودي المعذب في المنفى تتحطم. ولكن الحنين، من جهة أخرى، وعلى عكس المعاناة، يبقى شعوراً يجمع أصحابه عبر كل العصور والأمكنة، وعبر أوقات رغد العيش وقساوته. وبصرف النظر عما كان يجري، فإن بإمكان الأسطورة أن تؤكد بأن «الشعب اليهودي» قد شعر بالحنين دون انقطاع.

على أن الحنين لم يكن محصناً تماماً ضد مناقضة نفسه. فلقد سعت الحركة الصهيونية جاهدة لإقناع اليهود بالرحيل إلى فلسطين، ولكن الغالبية كانت تفضل، حتى في أحوال الاضطهاد، الرحيل إلى أمكنة أخرى على رأسها الولايات المتحدة. والآن، وبعد مرور خمسين عاماً على تشكيل الدولة الإسرائيلية، فإن الرعايا اليهود ما زالوا تحت ضغوطات أكبر، على ما يعترف به مكرهاً موقع الوزارة على الإنترنت، فمعظم «الشعب اليهودي» قد تابع

الحياة في المنفى، أو في الشتات، أو في «المنفى الاختياري» بمصطلح الحركة الصهيونية.

إن قصة الحنين تقدم «الشعب اليهودي» باعتباره مجموعة موحدة متماسكة، ولكن موقع الوزارة الذي يكرر قصة الوحدة هذه يعرض في الوقت نفسه قصة أخرى عن الاختلاف والتنوع<sup>(٢٠)</sup>. وإنني عندما أرى في إحدى صفحات الموقع أولئك اليهود الأرثوذكس ببزاتهم الداكنة وقبعاتهم السوداء، وهم يختلطون بالجمهور الذي يرتدي الملابس العصرية، فإنني أرى بقعة آسيوية أعيد تكوينها على نمط أوروبا الشرقية في القرن التاسع عشر، أو أرى أوروبا في نهاية القرن العشرين، أو أمريكا الشمالية، أو روسيا، أو إثيوبيا. «الشعب اليهودي» في واقعه حشد من تنوعات لا حصر لها - دينية وإثنية وسياسية وحضارية - لا تشترك إلا بأقل القليل. ولكن وفقاً للرواية التذكارية المسيطرة «فإن أفراد هذا الشعب يشتركون بالاسم، والمعاناة، وبالحنين طبعاً، والحنين يعمل على ترميم الشعب مثلما يعمل على ترميم الرومانسية القومية.

إن الحنين، كفكرة بلاغية، هو فكرة قوية، ومراوغة في الآن نفسه، فهو في الوقت الذي يهب أهله القوة، فإنه يعمي عيونهم عن الوجود الحقيقي للآخرين في المكان الذي يحنون إليه.

لقد تعمق المفكر الأخلاقي ليفيناس (Emmanuel Levinas) في مسألة المكانة المميزة للآخرين في حياتنا الأخلاقية. ولكننا نجده في عام ١٩٥١ يكتب عن العبقرية الدينية للشعب اليهودي، والتي تجسدت واقعياً في تشكيل دولة إسرائيل، فهو يقول<sup>(٢١)</sup> «بأن الشعب اليهودي قد تاق إلى أرضه وإلى دولته لا بدافع أفكار تجريدية عن استقلال يرنو إليه، بل لأنه سيكون قادراً أخيراً على البدء بصنع حياته الخاصة... «وهي مهمة على غاية من الصعوبة من أجل تحقيق العدالة»... «هذا العمل الرائع قد تحقق أخيراً». ولكن المؤلف لا يتعرض بتاتاً إلى أن هذا العمل قد أُنجز على حساب العرب الذين طردوا من أرضهم.

---

(٢٠) انظر على سبيل المثال: < <http://www.israel.org/mfa/go.asp?MFAH00L90> >; «Society», in: < <http://www.israel.org/mfa/go.asp?MFAH00ky0> >, and Benvenisti, *City of Stone: The Hidden History of Jerusalem*, pp. 169-184.

(٢١) Emmanuel Lévinas, «The State of Israel and the Religion of Israel», in: (٢١) Emmanuel Lévinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, translated by Sean Hand, Johns Hopkins Jewish Studies (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1990), pp. 216-220, esp. 218.

Evidences, vol. 20 (1951).

وقد نشرت مقالة ليفيناس سابقاً في:

إن أفكار الكاتب هذه، مثلها كمثّل ما يثبته موقع الوزارة، من حيث إظهارها وإخفاؤها لطرفي القصة. و«الحنين» هنا يلعب دوره في عملية الإخفاء، ولقد عمل بالفعل على طمس إحساس الكاتب بالعدالة التي يتحدث عنها.

إن قصة عن الحنين الذي ينتهي إلى الإرضاء والامتلاك قد تغذي خيال رواتها ومستمعها لعدة أجيال، ولكن الإرضاء يحمل في طياته مخاطر إضعاف الزخم الذي يولده الحنين. والمفارقة الساخرة هنا، تكمن في أن القصة التذكارية الصهيونية بتحولها إلى قصة للامتلاك السياسي الأبدي و«العاصمة الأبدية غير المجزأة لإسرائيل» تغامر بإفراغ الحنين اليهودي التقليدي من معناه، وفي سعيها لإنقاذ الهوية اليهودية تعمل على تحطيمها.

نعود إلى موقع الوزارة على الشبكة<sup>(٢٢)</sup>. يقول الكاتب اليهودي عاموس عوز (Amos Oz)، الذي ولد وعاش في القدس الغربية، في وصفه لسيره أول مرة في شوارع القدس الشرقية عقب احتلالها عام ١٩٦٧:

«عيونهم تكرهني، تتمنى رؤيتي ميتاً. كغريب ملعون حاولت جاهداً أن أشعر وأنا في القسم الشرقي من المدينة وكأنني طردت أعدائي وعدت إلى موطن آبائي. عادت الرواية التوراتية حية في ذاكرتي: أسفار الملوك والأنبياء، وعمود أبيشالوم، وجبل الزيتون ... أردت الانتماء إلى كل هذا، أردت المشاركة في الابتهاج العام، ولكنني لم أقدر بسبب الناس من حولي. رأيت الرفض والعدائية، والتلون والاستغراب، والامثال، والخوف، والهوان، ورأيت حبكة جديدة ترسم. لقد مشيت شوارع أورشليم الشرقية كمن يقتحم مدينة محرمة، مدينة مولدي وأحلامي وآمالي، مدينة أهلي وأسلافي. مشيت متشامخاً أتأبط بندقية آلية، كواحد من شخصيات كوابيس طفولتي، رجل غريب في مدينة غريبة»<sup>(٢٣)</sup>.

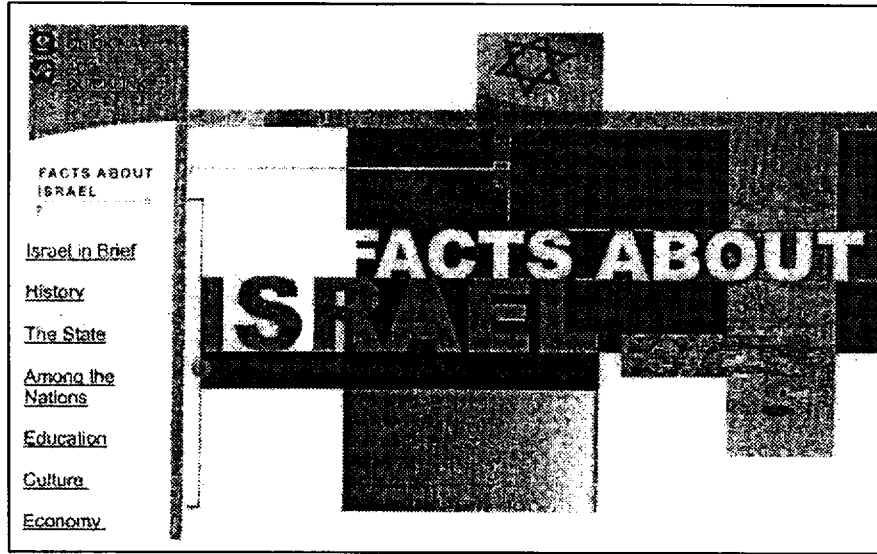
مسلحاً بهويته وبندقيته حقق عاموس عوز توق شعبه، عاد واستولى على العاصمة الأبدية غير المجزأة. لقد وصل عوز.

---

Amos Oz, «An Alien City», translated by Nicholas de Lange, *Israel Review of Arts and Letters, Ariel*, vol. 102 (1996), < <http://www.israel.org/mfa/go.asp?MFAH01y10> >.

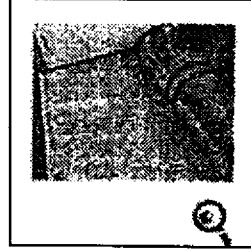
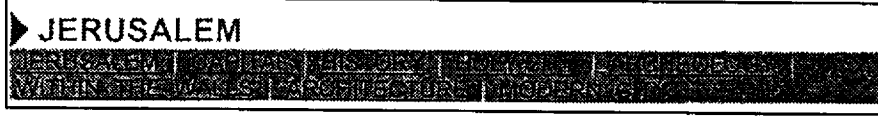
(٢٣) المصدر نفسه.

الشكل رقم (١٢-١)  
الموقع على الشبكة



الشكل رقم (١٢ - ٢)

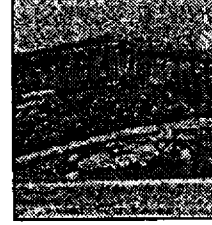
الكتاب الخالد: كتاب الكتب



إيرتزر إسرائيل (أرض إسرائيل) كانت مسقط رأس الشعب اليهودي. هنا تم تشكيل هويته الروحية والدينية والسياسية. وهنا حقق اليهود للمرة الأولى دولتهم، وصنعوا قيماً حضارية مهمة على الصعيد القومي والعالمي، وأعطوا الدنيا الكتاب الخالد، كتاب الكتب.

لقد ناضل اليهود عبر الأجيال المتعاقبة من أجل إعادة توطين أنفسهم في موطنهم القديم... وها هم قد جعلوا الصحراء تزدهر، وأحيوا اللغة العبرية، وبنوا القرى والمدن...

الشكل رقم (١٢ - ٣)  
بناء المعبد



عاصمة إسرائيل :

وكان الزمان الذي مَلَكَ فيه داود على إسرائيل أربعين سنة. في حبرون  
ملك سبع سنين، وفي أورشليم ملك ثلاثاً وثلاثين سنة.

سفر الملوك الثاني ٢ : ١١

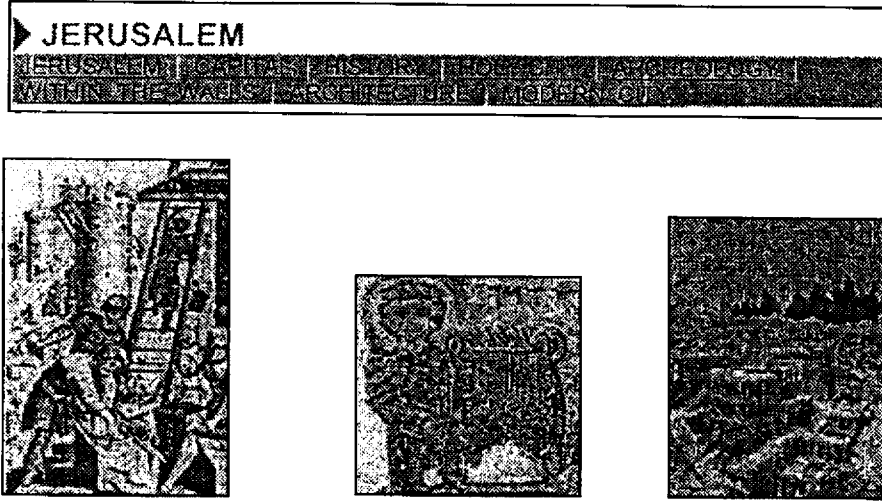
مع تأسيس دولة إسرائيل عام ١٩٤٨، صارت أورشليم مرة أخرى  
عاصمة لدولة يهودية مستقلة. وعبر ألوف السنين التي مرت عليها، لم تكن  
أورشليم عاصمة لأية أمة مستقلة أخرى.

لقد وقفت أورشليم في مركز الحياة القومية والروحية للشعب اليهودي،  
منذ أن جعلها الملك داود عاصمة لمملكته في عام ١٠٠٣ ق.م. وبقيت المدينة  
عاصمة للسلالة الداودية مدة ٤٠٠ سنة، حتى الغزو البابلي. عقب العودة من  
السبي البابلي عام ٥٣٨ ق.م. كانت أورشليم عاصمة للشعب اليهودي في بلاده  
لمدة خمسة قرون ونصف تلت.



## الشكل رقم (١٢ - ٤)

### بناء الهيكل الثاني



### عبر العصور:

إن نسيك يا أورشليم تُنسى يميني. ليلتصق لساني بحنكي إن لم أذكرك،  
إن لم أفضّل أورشليم على أعظم فرحي

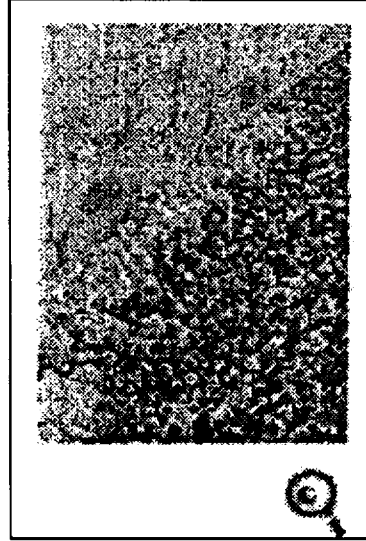
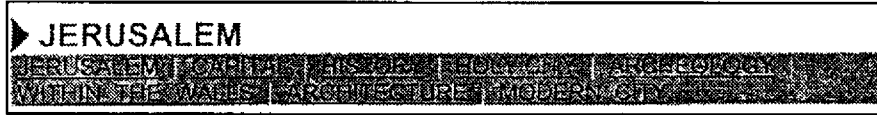
المزمور ١٣٧ : ٥-٦

في عام ١٠٠٣ ق.م. جعل الملك داود من أورشليم عاصمة لمملكته.  
وبعد حوالي ٤٠ سنة قام ابنه سليمان ببناء الهيكل (المركز الديني والقومي  
لشعب إسرائيل)، وجعل من المدينة عاصمة مزدهرة لإمبراطورية تمتد من  
الفرات إلى حدود مصر.

قهر الملك البابلي نبوخذ نصر أورشليم عام ٥٨٦ ق.م. ، وهدم هيكلها،  
وسبى أهلها. بعد خمسين عاماً قهر الملك الفارسي قورش بابل، وسمح لليهود  
بالعودة إلى بلادهم ومنحهم الاستقلال. فبنوا هيكلًا ثانيًا في موقع الهيكل  
الأول، وأعادوا بناء المدينة وأسوارها.

## الشكل رقم (١٢ - ٥)

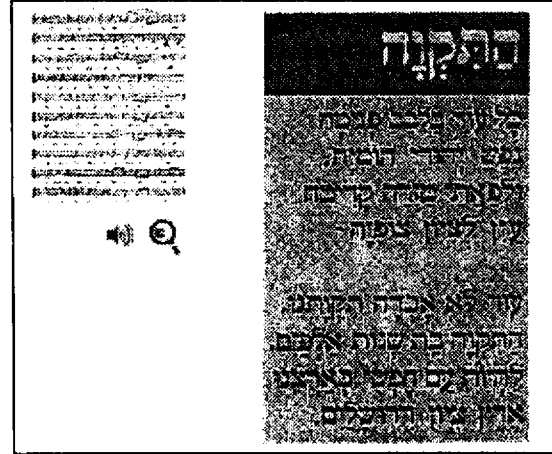
### الصلوات اليومية



إن صلة اليهود بأورشليم لم تنقطع قط. ولثلاثة آلاف سنة خلت كانت أورشليم مركزاً للإيمان اليهودي، وحافضة لقيمه الرمزية عبر كل الأجيال. واليهود الذين تشتتوا في أصقاع العالم عقب الغزو الروماني لم ينسوا أورشليم قط، وسنة بعد سنة كانوا يرددون، «العام القادم في أورشليم». لقد بقيت أورشليم رمزاً لرغبة اليهود في العودة إلى أرضهم. إليها توسلت أسفار الأنبياء، وبها ترنمت الصلوات اليومية وحفظت ذكراها، وبها تغنى الشعر العبري في البلدان البعيدة.

الشكل رقم (١٢ - ٦)

هاتيكفا - النشيد الوطني



هاتيكفا - النشيد الوطني

طلما في أعماق القلوب  
أرواح اليهود تحن  
ونحو الشرق تتطلع  
العين إلى صهيون  
فإننا لن نفقد الرجاء  
رجاء عاش ألفين من السنين  
أن نكون شعباً حراً في أرضه  
أرض صهيون وأورشليم

EE ALSO ...  
Jerusalem - Capital of Israel

## الفصل الثالث عشر

### أورشليم بين الوهم والحقيقة

كيث وايتلام<sup>(\*)</sup>

مدخل:

يعبر المزمور ١٣٧ عن مشاعر الألم والضياع في المنفى بعيداً عن أورشليم عندما يقول: «إن نسيك يا أورشليم تنسى يميني. ليلتصق لساني بحنكي إن لم أذكرك إن لم أفضل أورشليم على أعظم فرحي»<sup>(١)</sup>. إن صدى هذه الكلمات ليردد عبر القرون، ويرسم لنا صورة نابضة عن فجيرة المسيبين بأرضهم ومدينتهم في بلد غربتهم. ولكن كما هو شأن النص العظيم في التعبير عن أحوال مستجدة دوماً ومختلفة عن أحوال زمنه، فإن هذه الكلمات ذاتها لتعبر اليوم أفضل تعبير عن مشاعر الألم والضياع لدى أولئك الفلسطينيين الذين انفصلوا حديثاً عن مدينتهم القدس، وحرموا حق العودة إليها. وهذا ما تشف عنه بشكل مؤثر الذكريات الحزينة للكاتبة الفلسطينية سيرين حسيني شهيد في كتابها ذكريات القدس، حيث تسترجع الكاتبة بأسلوب مؤثر قصة طفولتها ويَفْعِها في مدينتها القدس، وتبتعث عالماً مفقوداً من الطمأنينة والسكينة، وحياة الأسيرة الفلسطينية التي آلت إلى حالة مأساوية من التشظي والضياع. لقد كان انتزاعها من مدينتها، مثلما كان انتزاع مؤلف المزمور ١٣٧، مدعاة لحزن وأسى باقين أبداً: «إن الماضي ليثقل الفؤاد أحياناً، ولكني غالباً ما

(\*) أستاذ في جامعة شيفلد، دائرة الدراسات التوراتية.

(١) الكتاب المقدس، «المزمور ١٣٧»، الآيات ٥-٦.

ألجأ إليه، وأتذكر<sup>(٢)</sup> إن إحياء هذه الذكريات، على حد قول ج.س. مقدسي، يثير إحساساً عارماً بالفقدان مشبوكتاً إلى نسيج هذه الصور، من شأنه تقديم الوجه الآخر لقصة الحنين اليهودي إلى أورشليم. هذا الوجه الآخر المتمثل في قصة سيرين حسيني شهيد، وكثيرين من أمثالها، غالباً ما تم تجاهله لمصلحة الادعاء اليهودي بالحق الحصري في أورشليم كعاصمة لإسرائيل، وهو الادعاء المتجذر في المخيلة الغربية وفي نظرتها إلى الماضي والحاضر الراهن أيضاً. أما حقوق هؤلاء في الانتماء وفي العودة فغير معترف بها، أو يجري تجاهلها من خلال قبول لا واع بادعاء اليهود الحق الحصري بالمدينة، وتاريخها<sup>(٣)</sup>. ومع ذلك فإن الوجه الآخر الذي تقدمه قصة سيرين حسيني شهيد وأمثالها، ليعبر في أوضح شكل عن الجانب الواقعي لمدينة أورشليم وتاريخها في مقابل الجانب الخيالي والمتوهم<sup>(٤)</sup>.

وبالطبع فإن إعلان «أورشليم ٣٠٠٠»، ومواقع شبكة الإنترنت التي كرسَتْ نشاطها للاحتفال بالمناسبة، لم تلتفت إلى ذكريات سيرين حسيني شهيد أو معاصريها فلسطينيين مدينة القدس. يقول الكاتب بنفينستي (M.Benvenisti)، في مؤلفه مدينة من حجر<sup>(٥)</sup>: «إن برنامج الاحتفال «بأورشليم ٣٠٠٠» قد أوضح للجميع أنه ما من شعب آخر قد أعلن أورشليم عاصمة له بمثل هذه القوة، وهذا اليقين. فأورشليم هي التعبير التاريخي الملموس عن الدين اليهودي وميراثه، وعن استقلال وسيادة الشعب اليهودي. إن هوية أورشليم باعتبارها رمزاً روحياً وقومياً، هي التي صاغت تلك الرابطة بينها وبين الشعب اليهودي، رابطة لا مثيل لها في تاريخ الشعوب. إن سلطة دولة إسرائيل على أورشليم الموحدة قد عملت على تطويرها وازدهارها. وعلى الرغم من بعض المشاكل الناجمة عن تعايش مجموعات مختلفة فيها، إلا أنها لم تشهد مثل هذه الأهمية والدور المركزي منذ أن كانت عاصمة مملكة إسرائيل القديمة<sup>(٦)</sup>. إن إعلان أورشليم

---

Serene Husseini Shahid, *Jerusalem Memories*, edited by Jean Said Makdisi; (٢) introduction by Edward W. Said (Beirut: Naufal, 1999), p. 278.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥.

Roger Friedland and Richard Hecht, *To Rule Jerusalem*, Cambridge Cultural Social Studies (New York: Cambridge University Press, 1996), p. xii.

Meron Benvenisti, *City of Stone: The Hidden History of Jerusalem*, translated by (٥) Maxine Kaufman Nunn (Berkeley, CA: University of California Press, 1996), pp. 1-2.

= < <http://www.israel-mfa.gov.il/mfa/go.asp?MFAH00jb0> > .

(٦)

٣٠٠٠ لبيتعت، ويعتمد على، قصة مركزية بالنسبة إلى الخيال الغربي. وبشكل أساسي فإن الادعاءات الصريحة في الإعلان تحاول إضفاء الواقعية على صورة للمدينة مطبوعة في خيال السياح والرحالة والبحاث الغربيين منذ أمد طويل. وهنا تتجلى في أوضح شكل القوة الإقناعية للذاكرة التي تصنعها البلاغة الأدبية، والتي تحجب أية صورة أخرى للمدينة ولماضيها.

إن معرض المصورات والخرائط الذي رافق احتفالات أورشليم ٣٠٠٠ يُرينا الكيفية التي جرى بها تخيل أورشليم وإضفاء الطابع المثالي عليها عبر القرون. احتوى المعرض على خرائط وصور لأورشليم وللأرض التي تشكل المدينة قلبها وروحها، وحاول من خلال اختيار دقيق للمعروض تقديم تاريخ خرائطي لأورشليم منذ الوقت الذي اتخذها الملك داود عاصمة له قبل ثلاثة آلاف عام، وبطريقة تقنع الزائر بأن أرض إسرائيل وعاصمتها أورشليم تمتلك سلسلة من الخرائط المتواصلة وغير المنقطعة أكثر من أي بلد آخر في العالم<sup>(٧)</sup>. ولكن ما أغفله المعرض هو أن أورشليم تمتلك تاريخاً يعود إلى عصر البرونز المبكر (٣٠٠٠ قبل الميلاد)، أي إلى ما قبل ألفي سنة من التاريخ المفترض لاستيلاء داود عليها وجعلها عاصمة له. إن التاريخ الذي يقدمه برنامج «أورشليم ٣٠٠٠» ومعرض الصور والخرائط المرافق له، لا يترك مجالاً لأي منظور تاريخي مخالف. وأكثر من ذلك فإن ما يود البرنامج التأكيد عليه هو أن السيطرة الكاملة على أورشليم الموحدة هو الذي يضمن لإسرائيل السيطرة على الأرض التي تشكل المدينة قلبها وروحها. إن الدور المهم الذي لعبه الخيال الغربي في تكوين صورة مثالية عن أورشليم ليتجلى في تلك الخرائط والصور المبكرة التي أنتجها رسامون لم يزوروا فلسطين قط. ويظهر جهل الفنان بالبيئة التي يرسمها من تلك المعالم المعمارية التي رسمها وفق النمط الغربي لتلك الأيام، والتي تعبر أبلغ تعبير عن دور الخيال في تكوين الغرب لأفكاره عن الشرق. وقد استمر هذا الموقف الخيالي من أورشليم عبر القرون وصولاً إلى القرن العشرين، حيث نجد نموذجاً لمعبد سليمان أنتجته مؤسسة هيلم أند كوربت (Helm and Corbett) في نيويورك، جرى تصميمه

= وهذا الموقع يعرض مجموعة من البرامج التي كان قد أنتجها قسم الشؤون العامة التابع لوزارة الخارجية الإسرائيلية بمناسبة احتفالات «أورشليم ٣٠٠٠».

(٧) <http://www.cdn-friends-icej.ca/whosjeru.html> in: «Whose Jerusalem?».

على خلفية معمارية متأثرة بناطحات السحاب النيويوركية. هذه المؤسسة هي التي صممت فيما بعد بناء مركز روكفلر المعروف في نيويورك.

إن الادعاء القائل بأن الملك داود قد أعاد تأسيس أورشليم كعاصمة لملكه، ولذا فإنها العاصمة الأبدية لإسرائيل، قد جرى تكراره حتى انزوع في الخيال الشعبي والسياسي الغربي كحقيقة لا تحتاج إلى برهان. وتتجلى قوة هذه الفكرة فيما يبثه العديد من مواقع شبكة الإنترنت، ومنها موقع كندي عنوانه «أورشليم لمن؟»<sup>(٨)</sup> تدعّمه جمعية «العمل المسيحي من أجل إسرائيل»، يعبر فيما يبثه عن تصوّر شرائح واسعة من المجتمع الغربي لماضي أورشليم وحاضرها بتأثير الدعاوة اليهودية بخصوص الحق الحضري بأورشليم. في صفحات الموقع هنالك اقتباس لكلمات المزمور ١٣٧ «إن نسيك يا أورشليم ... الخ» إلى جانب التماس بحث قراء الموقع على إظهار دعمهم لأورشليم الموحدة تحت السيادة الإسرائيلية. يلي ذلك تعريف «بميثاق أورشليم» الذي رُفع إلى الحكومة الإسرائيلية في شهر أيار/مايو من عام ١٩٩٣، والذي يطالب بأورشليم الموحدة عاصمة لإسرائيل، ثم سلسلة من المقتبسات التي تنتمي لأزمة مختلفة<sup>(٩)</sup>، بينها كلمة تشرشل التي وجهها إلى اليهود في عام ١٩٣٨ عندما قال: «لقد صليت لأجل أورشليم ألفي سنة، وسوف تحصلون عليها»، وكلمة دوغلاس يونغ (Douglas Young) التي وجهها إلى مسيحيي الكنيسة البريطانية: «لم تكن أورشليم قط عاصمة لأي شعب عدا الشعب اليهودي. والمدينة ينبغي أن تبقى موحدة. أما التدويل ففكرة لم تثبت نجاحها عبر التاريخ». إن هذه الرؤية التي يعرضها أمثال هذا الموقع، والعديد من الكتب الرائجة، لا مكان فيها لذكريات سيرين حسيني شهيد، ولا للوجه الآخر لمطلب إسرائيل الحضري في أورشليم. ولعل أهم ما يتعلق بقوة هذه الأخيولة التي تروج لها هذه المواقع والكتب، هو أنها تساعد على تكوين الرأي السياسي لدى أصحاب القرار في الإدارة الأمريكية.

وتنسج وزارة السياحة الإسرائيلية على المنوال نفسه في استغلالها للأوابد المعمارية القليلة الباقية من العصور القديمة، ومنها البرج الشهير المدعو ببرج داود والمعرض الإعلامي المخصص له. ولنتابع معاً تعليق الكاتبة ناديا أبو

---

«Whose Jerusalem?, Whose Land?», in: < <http://www.cdn-friends-icej.ca/whose.html> > .

(٩) المصدر نفسه.

الحاج<sup>(١٠)</sup> حول هذا المعرض وأهدافه في الترويج للرؤية الإسرائيلية الأحادية لماضي وحاضر المدينة. تقول الكاتبة بأن إعادة بناء الحي اليهودي القديم في المدينة عقب انتقالها كاملة للسلطة الإسرائيلية عام ١٩٦٧، قد جاء في سياق الادعاء بأن توحيد المدينة كان بمثابة تجسيد لحق إسرائيل التاريخي في المدينة. وعلى ما يقوله تيدي كوليك (Teddy Kollek) المحافظ السابق لأورشليم: «هنالك رغبة أكيدة من قبلنا، تدفعها أسباب عاطفية، لخلق مناخ يستعيد إلى الذاكرة الوضع الذي كان عليه الحي عندما كان المركز الوحيد للحياة اليهودية»<sup>(١١)</sup>. وهنا تلاحظ الكاتبة أن أقوال ورغبات المحافظ إنما تنطلق من الصورة المثالية الخيالية للقدس القديمة بحيها اليهودي التقليدي، لا من واقعها الحقيقي قبل عام ١٩٤٨، وتأتي في السياق العام للطريقة الإسرائيلية في تقديم التاريخ، من أجل إسباغ المشروعية على مطلب إسرائيل الحصري في المدينة. وفي ما يتعلق بمعرض برج داود الذي افتتح في الحي اليهودي، تقول الكاتبة إن الغرفة الأولى مخصصة لما يدعى بفترة الهيكل الأول، والمعروضات هنا تقص عن استيلاء داود على أورشليم وجعلها عاصمة روحية وسياسية للشعب اليهودي، ثم تتابع بقية الغرف التي تحكي معروضاتها بقية حلقات الرواية التوراتية: السبي البابلي، وفترة الهيكل الثاني، والفترة الرومانية، والبيزنطية، والإسلامية المبكرة. وجميع هذه الحلقات يشدها خيط درامي واحد يعطيها صفة التواصل والاستمرار، وهو الحنين اليهودي إلى أورشليم<sup>(١٢)</sup>. وعند مخرج الغرفة الأخيرة هنالك صورتان فوتوغرافيتان للمدينة المقسمة قبل عام ١٩٦٧، وعلى البطاقة المثبتة تحت إحدهما نقراً: «أورشليم هي جزء لا يتجزأ من دولة إسرائيل، وعاصمتها الأبدية الموحدة»<sup>(١٣)</sup>. ومع ذلك فإن البقايا الأركيولوجية حول البرج تبين أن أورشليم عبر معظم تاريخها لم تكن مدينة يهودية، وأن مجموعات بشرية مختلفة قد سكنتها خلال مراحل تاريخها عندما كانت في أكثر الأحيان واقعة تحت سلطة الأمبراطوريات الكبرى في المنطقة. وعلى الرغم من أن المطبوعات

Nadia Abu El-Haj, *Facts on the Ground: Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2001), p. 169.

«Jerusalem Committee 1969», p. 140,

(١١)

نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٧٤-١٧٥.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٧٥.



السياحية الرسمية تعترف بأن البرج لا يعود إلى العصر المعزول لداود وإنما إلى فترة متأخرة جداً من تاريخ المدينة، لكن المحافظة على التسمية المغلوطة من شأنها أن ترسخ في الذاكرة الجمعية تلك الصلة التاريخية بين المدينة والملك داود. إن كون المعرض لا يبتدئ قصة أورشليم من بداياتها المبكرة، وإنما يلجأ إلى تكرار الادعاء بأن داود قد أعاد تأسيس المدينة كعاصمة له، ليبين الكيفية التي يعمل من خلالها الإعلام على إعادة تشكيل الذاكرة. وإنها لقصة متقنة حول الأصول والاستمرارية غير المنقطعة، تستهل ببدايات إسرائيل القديمة وتنتهي بإسرائيل الحديثة<sup>(١٤)</sup>.

لقد غدا من الواضح في السنوات الأخيرة، وخصوصاً بعد ظهور الكتاب المبدع للباحث هولباخ (Maurice Halbwachs) حول الذاكرة الجمعية<sup>(١٥)</sup>، أن تشكيل الذاكرة الجمعية هو أمر حيوي بالنسبة إلى الطريقة التي يرى بها الناس الماضي ومنعكساتها على رؤية الحاضر. وبهذا الخصوص يقول الباحث بيكر (C. L. Becker)<sup>(١٦)</sup>: «سواء قرأ عامة الناس في كتب التاريخ أم لا، فإنهم يشكلون لأنفسهم لا محالة صورة عن الماضي. وهذه الصورة بصرف النظر عن مدى مطابقتها للماضي الحقيقي تساعد على تشكيل أفكارهم الراهنة بخصوص المسائل الاجتماعية والسياسية». هذه الملاحظة تنطبق بصدق على موضوع أورشليم. إن تكرار الفكرة القائلة بأن تاريخ أورشليم يبتدئ فقط مع داود، أو أن السيادة الإسرائيلية على المدينة تمت جذورها عميقاً في التاريخ، من شأنه إضفاء المشروعية على المحاولات الراهنة الرامية إلى تحقيق المطلب الحصري اليهودي في أورشليم، وإلى الإمعان في عملية تهويد المدينة، استناداً إلى رؤية تاريخية انتقائية، ومتعارضة في معظم جوانبها مع التيار العلمي السائد اليوم في فهم تاريخ المدينة.

وعلى الرغم من أن الباحث هولباخ في كتابه المشار إليه أعلاه قد ميز

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

Maurice Halbwachs, *The Collective Memory*, translated from the French by (١٥) Francis J. Ditter, Jr. and Vida Yazdi Ditter, Harper Colophon Books; CN/800 (New York: Harper and Row, 1980).

Carl Lotus Becker, «What are Historical Facts?» in: Carl Lotus Becker, *Detachment (١٦) and the Writing of History: Essays and Letters of Carl L. Becker*, edited by Phil L. Snyder (Ithaca, NY: Cornell University Press, [1958]), p. 61,

Yael Zerubavel, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition* (Chicago, IL: University of Chicago, press, 1995), p. 3.

بين التصور الأكاديمي للماضي والتصور الناجم عن الذاكرة الجمعية الذي يخضع للتبدل وفقاً للمتطلبات المتغيرة للمجتمع<sup>(١٧)</sup>، إلا أننا نرى في ما يتعلق بأورشليم تطابقاً مثيراً للعجب بين صورة المدينة المطبوعة في الذاكرة الغربية (ناهيك عن الإسرائيلية) والصورة التي ترسمها بعض الدوائر الأكاديمية. يقول الباحث زيروبافل<sup>(١٨)</sup>: «على الباحثين أن لا يتشاركوا في الذاكرة الجمعية مع الناس فحسب، بل أن يعملوا أيضاً على تشكيل هذه الذاكرة من خلال بحثهم. وهذا ما أفادنا به تاريخ الحركات القومية». من هذا المنطلق فإننا نجد أن الصهيونية توظف البحث التوراتي الغربي لغاياتها الخاصة، كلما تطابقت أفكاره وخلصاته مع منظورها التاريخي، ولكنها تدير ظهرها إليه عندما لا يفيدها في تأكيد حقها في السيطرة على أورشليم. أي أننا هنا أمام عملية استغلال انتقائي للماضي، من شأنها الإفادة من الذاكرة الجمعية الغربية بطريقة تمحو الحدود الفاصلة بين الحقيقي والخيالي، وتجعل من الواقع الحالي للمدينة الموحدة تحت السلطة الإسرائيلية حقيقة لا تتطلب البرهان، وليست عرضة للمزاحمة من أية ذاكرة أخرى.

### الحنين إلى أورشليم:

إن الافتتان الغربي بأورشليم نتيجة لقراءة الكتاب المقدس، والذي ألهم خيال الحجاج إلى الأرض المقدسة منذ العصور الوسطى، قد فرش الأرضية العاطفية للحروب الصليبية، ولدعوة أوربان الثاني والقديس برنار (Bernard of Clairvaux) في مواعظهما إلى ضرورتها، كما ألهم عبقرية أولئك الفنانين الذين اتخذوا من موضوعات الكتاب المقدس ومشاهد الأرض المقدسة مادة لأعمالهم.

لقد كان وراء التضحيات ومواجهة الأخطار المحدقة بالسفر إلى الشرق، ووراء قسوة وشجاعة الفرسان الصليبيين، ووراء إبداع الفنانين والشعراء، توك إلى صورة مثالية خيالية لأورشليم، ما كان لها إلا أن تتجاهل حقيقة المدينة وواقع سكانها. مثل هذه الصورة كانت في ذهن توماس كوك (Thomas Cook) عندما كان يروج لرحلاته إلى الأرض المقدسة في القرن التاسع عشر،

Zerubavel, Ibid., p. 4.

(١٧)

(١٨) المصدر نفسه، ص ٥.

بقوله: «ستكون مناسبة سعيدة تريك الجبال المحيطة بأورشليم. ولكن اللحظة المجيدة في هذه المناسبة تأتي عندما تنظر ببصيرتك إلى ما وراء الجبال، إلى أورشليم السماوية. فإذا ما كان لرحلتنا إلى معالم فلسطين الشهيرة أن تلهم المسافرين معنا إلى البحث عن تلك الأرض الفضلى، نكون قد نلنا جزءاً عنائنا كله»<sup>(١٩)</sup>.

لقد كان زوار أورشليم على الدوام يُستحثون على استبدال واقع ما يرونه بمشاهد من خيالهم وتوقعهم. وكانوا مثل أولئك الحجاج الذي قادهم توماس كوك، يسبغون على ما يرونه من جغرافية فلسطين وأورشليم جغرافيتهم المقدسة التي تنأى عن الواقع الحي لسكان المدينة. وعلى حد قول شاندر ووينغر (Shandler and Wenger)<sup>(٢٠)</sup> فإنهم «ينظرون إلى فلسطين أحياناً كتجسيد لماضي مغرق في القدم، وفي أحيان أخرى كبقية متخلفة من حضارة كانت عظيمة في يوم من الأيام. أما الصهيونية فتصورها على أنها يوتوبيا حديثة في طور التشكل». خلا أمثلة قليلة، فإن زوار أورشليم يقعون على جهل مطبق بخصوص حياة السكان المحليين وصلتهم الوثيقة بالأرض، مثلما يتم تجاهل ذكريات سيرين حسيني شهيد في الصورة المثالية الغربية عن أورشليم.

في الولايات المتحدة جرى إذكاء هذه الأخيصة من قبل المنظمة الأمريكية لرحلات الأرض المقدسة، والتي كتب عنها لونغ (Burke Long) في سلسلة من الدراسات<sup>(٢١)</sup>. لقد بلغ الافتتان الأمريكي بأورشليم حداً دفع القائمين على المعرض الدولي بسانت لويس عام ١٩٠٤ إلى إنجاز نموذج حي

---

(١٩) نقلًا عن: Ruth Kark, «From Pilgrimage to Budding Tourism: The Role of Thomas Cook in the Rediscovery of the Holy Land in the Nineteenth Century», in: <<http://learn.snunit.k12.il/huji/mskark>>; Sarah Searight and Malcolm and Wagstaff, eds., *Travellers to the Near East* (London: Libri Books, [n. d.]), and Thomas Cook, «Personal», *Cook's Excursionist and International Tourist Advertiser*, no. 25 (November 1867), p. 2.

Jeffery Shandler and Beth Wenger, *Encounters with the "Holy Land": Place, Past and Future in American Jewish Culture* (Hanover, New England: National Museum of American Jewish History, 1998), p. 21.

Burke O. Long: «Parlor Tours of the Holy Land: Fantasy and Ideology in Stereographic Photos of Palestine», *Religious Studies News*, vol. 13, no. 4 (1998); «Lakeside at Chautauqua's Holy Land», *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 92 (2001), pp. 29-53, and «Scenery of Eternity: William Foxwell Albright and the Notions of «Holy Land»», in: <<http://www.cwru.edu/308448/affi/GAIR/papers/96papers/constructs/long/Blong.htm>>.

وبالحجم الطبيعي تقريباً عن أورشليم خلال العصر العثماني غطى ما مساحته خمسة هكتارات من الأرض، حيث قام آلاف الزوار ممن لم يضعوا قدماً في أورشليم باختبار أجواء المدينة "الحقيقية" بأنفسهم. وبالنسبة إلى من لم تتح لهم فرصة زيارة المعرض، ناهيك عن أورشليم ذاتها، هنالك وسائل أخرى لجعلهم يختبرون كيف يكون المرء في الأرض المقدسة دون أن يسافر إليها. بين هذه الوسائل صور بانورامية ضخمة تبين مشاهد من الأرض المقدسة وخصوصاً أورشليم، من شأنها إثارة مشاعر المشاهدين بأنهم يقفون فعلاً عند بوابات المدينة<sup>(٢٢)</sup>. وهنالك فانوس سحري مجسم (Stereoscope) طرحه في الأسواق السيدان كنت وهولبرت (Kent and Hulbert)، خلال مطلع القرن العشرين، يعرض لعين مشتريه ٢٠٠ صورة فوتوغرافية مجسمة بالأبعاد الثلاثة للأرض المقدسة، وبرفقته كتاب من ٣٠٠ صفحة يشرح ويعلق على المشاهد المعروضة<sup>(٢٣)</sup>. هذه الرحلة المستريحة إلى الأرض المقدسة، تقدم للقائمين بها، وفق ما يقوله المؤلفان، عدداً من الفوائد الناجمة عن ذلك الإحساس الحميم بالأرض المقدسة، فهي تدعم الإيمان بالوقائع التاريخية للكتاب المقدس ودعاواه الدينية، وترسخ الالتزام بالمسيحية التي يهددها المؤرخون الشكاكون، وتجدد الحماس للبعثات التبشيرية المسيحية، وتدعم الإحساس بملكية أرض الكتاب المقدس، ومشروعية السيطرة عليها<sup>(٢٤)</sup>. ويتجلى تجاهل الأوضاع الحالية للأرض المقدسة في هذا الكتاب، في حث المؤلفين لمشاهد تلك الصور المجسمة، بأن ينطلق بخياله من الواقع المتردي للحاضر إلى الماضي المجيد<sup>(٢٥)</sup>. ففي التعليق على صورة ميناء يافا (يوبا التوراتية) مثلاً، نجد المؤلفين ينصحان الناظر إلى الصورة بأن يتجاهل أولئك الناس الذين يظهرون فيها بملابس شبه أوروبية أو شرقية تقليدية، ويعود بخياله ألفين من السنين إلى يافا التي رآها وأبحر منها القديس

Shandler and Wenger, Ibid., p. 21.

(٢٢)

Long, «Parlor Tours of the Holy Land: Fantasy and Ideology in Stereographic Photos of Palestine,» p.9.

(٢٤) كما ويجدر بنا التذكير بأن Kent قد تعاون مع Bailey على تأليف كتاب تعليمي أكاديمي

في موضوع تاريخ إسرائيل القديمة عنوانه تاريخ الكومونولث العبري الصادر عام ١٩٢٠ كما قدم عدداً من المؤلفات المهمة في الدراسات التوراتية في مطلع القرن العشرين.

(٢٥) نقلاً عن: Lester I. Vogel, *To See a Promised Land: Americans and the Holy Land in the Nineteenth Century* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1993), p. 11.

بطرس، حيث الناس يرتدون أزياء عصر الكتاب المقدس، أي أن واقعية الحاضر هنا بكل نبضه، يتم تجاهلها باللجوء إلى الصورة المثالية الكامنة في الخيال الجمعي.

مثل هذه الرحلات الخيالية المستريحة إلى الأرض المقدسة مازالت مطروحة لمن يشاء في الوقت الحاضر أيضاً. ففي أورلاندو بولاية فلوريدا جرى في شباط/فبراير من عام ٢٠٠١ افتتاح حديقة عامة صممت لتكون معرضاً تاريخياً حياً عن أرض الكتاب المقدس، كما يقول موقع شبكة الإنترنت الخاص بالحديقة، والذي يصف كيفية الدخول إليها من خلال بوابة أورشليمية تفضي إلى شارع صمم على طراز سوق من القرن الأول الميلادي. كلف المشروع ١٦ مليون دولار أنفقتها منظمة مسيحية أنجلكانية تدعى «أمل صهيون» يرأسها روزنتال (Marvin J. Rosenthal) وهو رئيس تحرير سابق لمجلة إسرائيل فخري (*Israel, My Glory*)، ورئيس تحرير حالي لمجلة نار صهيون المعنية بتعليم الكتاب المقدس<sup>(٢٦)</sup>. وتتجلى النظرة التاريخية الأحادية التي يروج لها المشروع في تجاهله للواقع الحضاري والسكاني لأورشليم، وفي بنائه لشرق متوهم لا أثر فيه لسكان محليين أو لثقافة أصلية. لقد أشار الباحث فوجل (L.I. Vogel)<sup>(٢٧)</sup> إلى أن الأمريكيين في القرن التاسع عشر كان لديهم عن الأرض المقدسة تصور جغرافي كلاسيكي، باعتبارها أرضاً بعيدة تختلط فيها المعالم الحقيقية بالمعالم المتخيلة، يسكنها أناس كَوْن الأمريكيون عنهم أفكاراً مسبقة لا تَمُت إلى واقعهم بصله. وفي الحقيقة فإن مشروع حديقة أورلاندو، وأضرابه، لتساعد على ترسيخ هذا التصور القديم، مثلما تعمل في الوقت نفسه على تقديم الدعم لدعاوي الحق الحصري بأورشليم، وتجاهل حقوق الفلسطينيين وذكرياتهم البديلة.

## أورشليم في البحث الكتابي

لقد بين الباحث لونغ (B. Long) في دراسته المشار إليها أعلاه الدور الذي لعبه البحث الأكاديمي الكتابي في تكوين التصورات العامة حول فلسطين وأورشليم. إن الطريقة التي نظر بها الباحثون الأمريكيون، في أواخر

< <http://www.theholylandexperience.com> > .

(٢٦)

Vogel, Ibid., p. xiv.

(٢٧)

القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، إلى الأرض المقدسة باعتبارها موطن خيال وتهويمات ورغبات قد أثرت في تكوين أفكار الجماهير ورجال السياسة على حد سواء. وأكثر من ذلك فإن البحث الكتابي غالباً ما وُضع في خدمة الحركة الصهيونية ومطلبها الرئيس في وطن قومي لليهود.

ففي عام ١٩١٧ نشرت ديفيز (Jeanette Isaacs Davis) كتاب أبيها اسحاق (Samuel Hillel Isaacs) تحت عنوان الحدود الفعلية للأرض المقدسة<sup>(٢٨)</sup>. وقالت في مقدمتها للطبعة الأولى من الكتاب بأنها تنشر مؤلف أبيها لأنه استشف في السنوات الأخيرة من حياته تلك الأحداث الجسام المقبلة، وشعر بأن الوقت قد حان من أجل إلقاء الضوء على رقعة ميراث إسرائيل وحدودها الفعلية<sup>(٢٩)</sup>. لقد ظهر الكتاب عقب توقيع معاهدة السلام الأولى في لاهاي، وكان في منظوره التأثير في منحى الجدل الدائر في ذلك الوقت، مما أعقب وعد بلفور الشهير، وخلق حالة من التعاطف مع مطالب الحركة الصهيونية. تقول السيدة ديفيز في مقدمتها للطبعة الثانية من كتاب أبيها الصادرة عام ١٩١٩، بأن الكتاب قد استقبل بحرارة وتقدير من قبل الجهات الرسمية، وفي وقت تتلاحق فيه أحداث مهمة. ثم تضيف: "من المهم أن نلفت نظر القارئ، إلى أن حدود إسرائيل الموضحة هنا من قبل المؤلف، هي الحدود التي أوضحها سفر العدد، وهي لا تتضمن مساحات أخرى من الأرض المذكورة في نصوص توراتية أخرى<sup>(٣٠)</sup>. من الواضح هنا أن نية الكاتبة تتجه إلى التأثير في آراء الجماهير وأصحاب القرار السياسي لجهة المطالبة بمساحة أكبر من الأرض، انطلاقاً من أن سفر العدد ٣٤ لا يتضمن سوى «النصيب المصغر» للقبائل الإسرائيلية في أرض كنعان. وهي تستطرد قائلة بأن معالجة المؤلف للحدود الموضحة في سفر العدد لا تعني أن الوطن القومي لليهود سوف يقتصر عليها، لأن الحدود التوراتية والتاريخية تشتمل على نصيب أوفر من الأرض. ومن جهة أخرى، يقول ييفين (Shmuel Yeivin) المدير السابق لهيئة الآثار الإسرائيلية، من عام ١٩٤٨ إلى عام ١٩٦١، «بأن

---

Samuel Hillel Isaacs, *The True Boundaries of the Holy Land, as Described in Numbers XXXIV: 1-12, Solving the Many Diversified Theories as to their Location*, edited by Jeanette Isaacs Davis (Chicago: [n. pb.], 1917).

J. I. Davis, «Foreword to the Second Edition,» in: Ibid., 8a-8b, p. 7. (٢٩)

(٣٠) المصدر نفسه، والكتاب المقدس، «سفر العدد»، الأصحاح ٣٤، الآيات ١-١٢.

الهدف الرئيسي لنشاط التنقيب في إسرائيل هو توضيح الاستمرارية التاريخية من غزو يشوع بن نون إلى غزو منطقة النقب في عصرنا هذا<sup>(٣١)</sup>.

إن العلاقة بين البحث الأكاديمي الكتابي والخيال الجماهيري والسياسي، هي علاقة شديدة التركيب. ففي بعض الأوقات نرى أن البحث الأكاديمي الكتابي متأثر بالتوقعات الجماهيرية والسياسية بخصوص فلسطين وأورشليم. وفي أوقات أخرى نرى أن الخيال الجماهيري والسياسي يتلون في الاتجاهات التي يرسمها البحث الكتابي. وعلى الرغم من أن البحث الكتابي في بعض الأحيان قد انخرط في دعم مطالب الحركة الصهيونية بشكل مباشر وصريح، كما هو الحال في كتاب اسحاق (Samuel Isaacs) (الآنف الذكر، إلا أن اتجاهات أخرى في البحث قد عملت على توجيه نتائجها بشكل انتقائي لتصب في خدمة الحق الحصري بأورشليم. يتجلى هذا التوجيه الانتقائي في الطريقة التي يفهم بها البحث الكتابي عصر الملك داود، وفي كيفية تقديمه لهذا العصر.

في الجزء الأول من كتابه تاريخ إسرائيل<sup>(٣٢)</sup> الذي أصدره خلال فترة الانتداب البريطاني في ثلاثينيات القرن العشرين، بالتعاون مع أوسترلي (W. O. E. Oesterley)، يقول الباحث ت. روبنسون (Theodor Robinson) في معرض وصفه لكيفية استيلاء داود على أورشليم، بأن المدينة كانت من أمنع وأقوى المواقع الفلسطينية<sup>(٣٣)</sup>، وكان استيلاء داود عليها دلالة على ما يتمتع به من خصائص رجل الدولة المحنك، فلقد تحكمت أورشليم بكل مسالك المناطق الهضبية الفلسطينية، وكان على أية قوة تطمح إلى السيطرة الكاملة على هذه المنطقة أن تسيطر عليها أولاً. وبما أن أورشليم لم تكن ملكاً لأي من القبائل الشمالية أو الجنوبية، فقد كانت الموقع الحيادي الأمثل لعاصمة تجمع الشمال والجنوب في دولة واحدة. وجاء الاستيلاء عليها تعبيراً عن عبقرية تكتيكية وسياسية فائقة. ويشبه المؤلف في هذا السياق ما قام به داود

---

Shmuel Yeivin, in: *Eretz Israel*, vol. 3 (1954), p. 210.

(٣١)

نقلاً عن: Joseph Blenkinsopp, «The Bible, Archaeology and Politics, or the Empty Land Revisited», *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 72, no. 2 (December 2002).

Theodore Henry Robinson, *A History of Israel*, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, (٣٢) 1932), vol. 1: *From the Exodus to the Fall of Jerusalem, 586 B.C.* by T. H. Robinson.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

في الماضي بما قام به جورج واشنطن في تاريخ أمريكا الحديث عندما جعل من كانبيرا، المدينة التي لا تتبع أية ولاية، عاصمة له. ثم جاء نقل تابوت العهد إلى أورشليم ليؤكد مكانتها كمركز للحياة القومية لإسرائيل<sup>(٣٤)</sup>. ولكن احتفالات «أورشليم ٣٠٠٠»، والتصريحات السياسية للمسؤولين الإسرائيليين في المفاوضات الجارية مع الفلسطينيين، لا تذكر شيئاً عن أورشليم ما قبل داود، أو عن كونها قد اختيرت كمكان حيادي من شأنه جمع الشمال والجنوب، بل إنها تركز فقط على كونها العاصمة التي أسسها داود لتبقى عاصمة أبدية لإسرائيل.

بعد كتاب روبنسون الآنف الذكر، وحتى نهايات القرن العشرين، لم تتغير كثيراً الطريقة التي قدم بها البحث الأكاديمي قصة احتلال داود لأورشليم، بل زاد عليها ذلك التوظيف السياسي المذهل للقصة. يقول جون برايت (John Bright) في كتابه الكلاسيكي عن تاريخ إسرائيل، الصادر في ستينيات القرن العشرين «إن داود باحتلاله لأورشليم اليبوسية قد أزال جيئاً كنعانياً قائماً في وسط البلاد، وكسب عاصمة تؤمن له إدارة دولة قومية»<sup>(٣٥)</sup>. كما يؤكد، مثل روبنسون، على أن داود قد اختار أورشليم عاصمة له بسبب موقعها الاستراتيجي، وأن نقل تابوت العهد إليها قد حولها إلى عاصمة سياسية وروحية. ويصف تلك الخطوة بأنها عمل بارع ينم عن حكمة سياسية وإدارية عالية. وفي الكتاب الكلاسيكي الآخر لمارتن نوث (Martin Noth)، الصادر في أواسط خمسينيات القرن العشرين، يؤكد المؤلف على وضع أورشليم الجغرافي كأرض حيادية بين قبائل الشمال والجنوب، ولكنه في الوقت نفسه لا يرى فيها موقعاً ذا أهمية على الرغم من أن ذكرها قد ورد في نصوص اللعنات المصرية منذ مطلع عصر البرونز الوسيط، وورد أيضاً في رسائل تل العمارنة التي تعود إلى أواسط عصر البرونز الأخير. يقول نوث<sup>(٣٦)</sup>:

«لم تكن أورشليم، بأي شكل من الأشكال، المركز الرئيسي في المنطقة، كما أن المعالم الطبيعية لموقعها لم تكن لتؤهلها لمكانة العاصمة.

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢١٨.

John Bright, *A History of Israel*, with an introduction and appendix by William P. Brown, Westminster Aids to the Study of the Scriptures, 4<sup>th</sup> ed. (Louisville, KY: Westminster J. Knox Press, 2000), p. 200.

Martin Noth, *The History of Israel*, translation rev. by P. R. Ackroyd, 2<sup>nd</sup> ed. (٣٦) (London: A and C Black, [1960]), p. 187.



ولكن ما آلت إليه على يد داود، وما عنته في التاريخ وصولاً إلى يومنا هذا، لا يُعزى إلى الطبيعية وإنما إلى إرادة وبصيرة رجل اتخذ قراراً صائباً في وضع تاريخي خاص، بصرف النظر عن الشروط الطبيعية<sup>(٣٧)</sup>.

في المقطع أعلاه، نلاحظ كيف تعكس اللغة التي استخدمها نوث المطالب السياسية في الزمن الحاضر. فالتركيز يتم هنا على المكانة الخاصة لأورشليم، وعلى أنها مدينة بأهميتها إلى داود. والبحث الأكاديمي الكتابي هنا يقدم، عن قصد أو غير قصد، غطاءً شرعياً للمطلب اليهودي الحصري بأورشليم. ومع ذلك فإن الباحث نوث يتابع وصفه لأوضاع أورشليم في تلك الفترة قائلاً بأن أورشليم لم تصبح جزءاً من إسرائيل أو يهوذا، وإنما بقيت دولة - مدينة مأهولة من قبل سكانها الأصليين الذين انضم إليهم داود وبطانته. وهذا ما زاد من عدد سكان المدينة لتغدو مؤهلة لإدارة البنية السياسية المتوسعة للدولة<sup>(٣٨)</sup>. وعلى الرغم من أن نوث يصصر على أن نقل تابوت العهد إلى أورشليم قد دعم الدور المركزي للمدينة، إلا أنه يقول من ناحية أخرى بأن ذلك التابوت الإسرائيلي المقدس قد أقيم الآن في مكان عبادة كنعاني وفي مدينة كنعانية لم تعرف حتى الآن شيئاً من تقاليد إسرائيل على الرغم من أنها صارت مدينة داود الملكية<sup>(٣٩)</sup>.

في كتابه الصادر في أواسط السبعينيات عن تاريخ إسرائيل، يركز الباحث سيغفريد هيرمن (Siegfried Herrmann) بدوره على فكرة حيادية أورشليم كمدينة لا تنتمي إلى الشمال أو إلى الجنوب، وعلى كونها مدينة داود الخاصة<sup>(٤٠)</sup>. ثم ينتقل إلى الإشارة أيضاً إلى أن اليبوسيين من سكانها الأصليين بقوا مقيمين فيها، وأنها صارت حاضرة ذات طابع عالمي تسكنها جماعات عرقية متعددة. وبما أنها لم تنتم إلى إسرائيل أو يهوذا، فقد كانت بمثابة جسم غريب في الدولة الموحدة الجديدة<sup>(٤١)</sup>. هذه الفكرة المكررة في البحث الأكاديمي بخصوص وضع أورشليم خلال عصر داود، وتاريخها

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٩١.

(٣٩) المصدر نفسه.

(٤٠) Siegfried Herrmann, *A History of Israel in Old Testament Times*, translated from the German by John Bowden (London: SCM Press, 1975), p. 149.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

الأبكر، يجري تجنبها من قبل المدعين بالحق الحصري بالمدينة. إن بناء الذاكرة الجمعية هو عملية انتقائية تسعى إلى مزج البحث التاريخي الأكاديمي بالتصورات الجماهيرية العامة. ومثل هذه الذاكرة الانتقائية هي التي عبرت عنها احتفالات «أورشليم ٣٠٠٠»، والتي تعكسها البلاغة السياسية المعاصرة، في تجاهل تام للأصوات والذكريات الأخرى، جماهيرية أكانت أم أكاديمية.

إن أكثر ما يصدم في هذه الروايات الأكاديمية عن احتلال داود لأورشليم هو عدم اعترافها بأن ذلك الاحتلال قد جاء في سياق عملية منظمة لطرد السكان المحليين من الأرض. ذلك أن البحث الأكاديمي الكتابي قد ركز حتى وقت قريب على الطابع التحريري الخلاصي للمرويات التوراتية من سفر الخروج إلى سفر يشوع. وأشاح النظر عن المذابح الجماعية لسكان الأرض، والتهجير المنظم لهم<sup>(٤٢)</sup>. إن مكانة أورشليم كما قدمها البحث الكتابي خلال معظم فترة القرن العشرين قد استخدمت، ووظفت لدعم المطلب الحصري بالمدينة، أما كبت صوت الكنعانيين أو اليبوسيين في الماضي فيشبه كبت الصوت الفلسطيني في الحاضر.

لقد كتب روبنسون ونوث وبرايت مؤلفاتهم تلك قبل استيلاء إسرائيل في حرب ١٩٦٧ على القدس الشرقية، وما أعقب ذلك من تنقيبات أثرية في المدينة ركزت على عصر الحديد وفترة الهيكل الثاني، أي من عصر داود إلى دمار أورشليم على يد الرومان سنة ٧٠ ميلادية. لقد رأى العديد من أهل الاختصاص في ذلك الوقت أن هذه التنقيبات ستقدم إمكانية جديده لتثبيت الصورة التاريخية التي رسمها العديد من الباحثين الكتابيين لأورشليم، وإلى بلورة صورتها في الذاكرة الجمعية بشكل مادي وملمس. وعلى الرغم من أن اهتمام المنقبين قد انصب بالدرجة الأولى على عصر الحديد، إلا أن التنقيبات الواسعة النطاق لكل من مازار (Mazar) (١٩٦٨-١٩٧٧)، وأفيفارد (Avigard) (١٩٦٩-١٩٧٨)، وشيلوه (Shiloh) (١٩٧٨-١٩٨٥)، قد أضافت الكثير إلى

---

(٤٢) انظر مقالات: R. S. Sugirtharajah, ed., *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1991).

انظر أيضاً مناقشة: Michael Prior, *The Bible and Colonialism: A Moral Critique*, Biblical Seminar, 48 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).

معلوماتنا بخصوص العصر الهيرودي، والروماني بعامة، والبيزنطي، والإسلامي المبكر. في تعقيبها على هذه التنقيبات تقول الكاتبة ناديا أبو الحاج<sup>(٤٣)</sup>: «تمثل مدينة عصر الحديد، بالطبع، ذروة الاحتلال الإسرائيلي للأرض، والاستقرار، والتوسع، وتأسيس أورشليم كعاصمة للدولة الإسرائيلية القديمة. فهي تجسيد عملي لأسطورة الأصول القومية، التي تبتدئ بالغزو والاستقرار، وتنتهي بتحقيق الدولة والسيادة القومية». إلا أن التنقيبات الأثرية لم تفلح في تأكيد الصورة التي قدمها البحث الأكاديمي عن أورشليم عصر داود، أو صورتها في الخيال الشعبي. ولا يوجد هناك أي دليل أثري على ضخامة المدينة أو أهميتها خلال الفترة التي يفترض الباحثون الكتابيون، والذاكرة الجمعية، أنها كانت عاصمة لدولة إسرائيلية مهمة.

لقد استندت الدعاوى الحديثة بحق السيطرة الكاملة على أورشليم إلى فكرة الاستمرارية في تاريخ أورشليم منذ الفترة المفترضة لاستيلاء داود على المدينة وجعلها عاصمة لدولة إسرائيل القديمة. ولم تصبح صورة أورشليم الخيالية في الذاكرة الشعبية موضع مساءلة إلا نحو نهايات القرن العشرين، عندما أخذت بعض الأصوات المعارضة بإسماع رأيها بقوة ووضوح.

لقد ابتدأ بعض البحاثة النظر بجدية إلى مسألة صمت الوثائق الأثرية، وإثارة الشكوك حول صورة أورشليم خلال القرن العاشر قبل الميلاد كعاصمة لدولة قوية، وشيئاً فشيئاً بدأت التنقيبات الأثرية تبين أن أورشليم التي من المفترض أن تكون عاصمة لدولة إسرائيلية كبرى في مطلع القرن العاشر ق. م. تحت حكم الملك داود، لم تكن أكثر من بلدة صغيرة معزولة، وأن المناطق المحيطة بها كانت شبه خالية من السكان. وبهذا الخصوص يقول عالم الآثار الإسرائيلي زائيف هيرتسوغ في مقالته الشهيرة التي نشرتها صحيفة هآرتس<sup>(٤٤)</sup> بأن التنقيبات الأثرية خلال فترة قرن ونصف القرن تقريباً قد كشفت في موقع أورشليم عن بقايا أثرية هامة تعود إلى عصر البرونز الوسيط وعصر الحديد الثاني. أما من عصر داود وسليمان (القرن العاشر قبل الميلاد) فلم تكشف التنقيبات إلا عن عدد قليل من كسرات الفخار. إن صمت الوثائق الأثرية هذا

---

Abu El-Haj, *Facts on the Ground: Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society*, p. 139.

Ha'aretz, 29/10/1999.

(٤٤)

لذو دلالة هامة في رأيه، خصوصاً عند مقارنته بغزارة المعلومات الأثرية في الفترات السابقة واللاحقة، وهو يدل على أن أورشليم كانت مدينة صغيرة في عصر داود وسليمان. وربما كانت مركزاً إدارياً لمشيخة محلية، لا عاصمة لمملكة كبيرة. ولعل أكثر ما يصعب علينا ابتلاعه (على حد قوله) هو أن المملكة الموحدة لداود وسليمان، التي يرد وصفها في النص التوراتي باعتبارها قوة إقليمية كبرى، لم تكن في أفضل الأحوال سوى مملكة قبلية صغيرة. ويقول عالم الآثار الإسرائيلي الآخر إ. فنكلشتاين في كتاب جديد له صدر بالتعاون مع المؤرخ ن. سيلبرمان<sup>(٤٥)</sup> بأن نقص الوثائق الأثرية في القرن العاشر لا يقتصر فقط على البنى المعمارية الضخمة، وإنما يتعداها إلى اللقى الأثرية الصغيرة، مثل الكسرات الفخارية وما إليها. فإذا أخذنا بعين الاعتبار غزارة الوثائق الأثرية المهمة من الفترات السابقة على القرن العاشر ق. م. واللاحقة له لتوصلنا إلى نتيجة مفادها أن أورشليم القرن العاشر قبل الميلاد لم تكن، وفق أكثر التقديرات تفاؤلاً، سوى قرية صغيرة من قرى المناطق الهضبية الفلسطينية.

لقد جرى التعامل مع مشكلة نقص الوثائق الأثرية في موقع أورشليم القرن العاشر ق. م.، بأكثر من طريقة تهدف إلى الحفاظ على الصورة المتخيلة لأورشليم في الذاكرة الجمعية، ونكران أية ذاكرة أخرى عن الماضي. ففي البداية تم تجاهل نتائج علم الآثار، وتابعت الطريقة التقليدية في تقديم تاريخ أورشليم التوكيد على أهمية وعظمة عصر داود. وشيئاً فشيئاً لم يعد مثل هذا التجاهل ممكناً بعد أن تزايدت تحديات الصورة التقليدية لأورشليم من قبل عدد من الباحثين الغربيين، أمثال ديفيز (Davies) و لامكه (Lemche) ودرايك (Jamieson Drake) وتومبسون (Thompson) ووايتلام (Whitelam) وغيرهم، إضافة إلى تيار قوي داخل علم الآثار الإسرائيلي يمثله فنكلشتاين وهيرتسوغ في مقابل هؤلاء مازال فريق من الباحثين الغربيين لا يولي أهمية لصمت الوثائق الأثرية، وعلى رأسهم الآثاري وليم ديفر (W. Dever) الذي يرى أن البرهان على عدم أهمية أورشليم قبل القرن السابع ق. م. قد بني على صمت

---

Israel Finkelstein and Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's (15) New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts* (New York: Free Press, 2001), p. 133.

الآثار عن ذلك، لا على ما تقدمه من بيانات قاطعة<sup>(٤٦)</sup>. إن ندرة اللقى الأثرية في الموقع لا تعني الكثير بالنسبة إليه، لأن الطبقات الأثرية لأورشليم القرن العاشر ق. م. لم تستكشف في عمقها الستراتيغرافي الذي يصعب الوصول إليه. ومع ذلك فإنه يرى أن هنالك بيانات متزايدة على وجود سكن مكثف في الموقع، دون أن يقدم لنا شواهد واضحة على ذلك<sup>(٤٧)</sup>.

لقد جرى نبذ الباحثين الذين تحدوا الصورة التقليدية لأورشليم، واتهموا بالانحياز الإيديولوجي، ومعاداة السامية، وهوجموا في سمعتهم العلمية والشخصية. آخر هذه الاتهامات نجدها في الكتاب الجديد لوليم ديفر الذي صدر تحت عنوان ما الذي يعرفه المؤلفون الكتابيون ومتى عرفوه؟ الذي جاء في نهاية سلسلة طويلة من التهجم على الباحثين الذين تجرأوا على التشكيك في صدقية التاريخ التقليدي لأورشليم، تهدف إلى الدفاع عن رؤية أحادية للماضي من شأنها نبذ وإنكار أية رؤية أخرى أو ذاكرة أخرى، مثلما تهدف أيضاً إلى تخويف وإسكات الكتاب والصحافيين الذين يجرأون على التشكيك بسياسة وأعمال الحكومة الإسرائيلية، واعتبارهم معادين للسامية. إن مثل هذا التهجم وإساءة السمعة والاتهام باللاسامية لتكشف عن الأهمية السياسية لفهم الماضي من أجل إسباغ المشروعية على دعاوى الحق الحصري بالسيادة على أورشليم. لقد فشل هذا التوظيف السياسي للرؤية التاريخية الأحادية في فهم مدى التغير الحاصل في معرفتنا لأورشليم القرن العاشر قبل الميلاد، وأثر ذلك في تقويض دعاوى السيادة الحصرية الكاملة على المدينة في استنادها إلى استمرارية متوهمة مع الماضي. إن أورشليم ذلك الوقت لم تكن لتختلف كثيراً عن بقية دويلات المدن الكنعانية في عصر البرونز الوسيط وعصر البرونز الأخير، وأوضاعها العامة تعكس استمرارية كنعانية فلسطينية محلية لا انقطاع

---

William G. Dever, *What Did the Biblical Writers Know, and When Did they Know* (٤٦) *It?: What Archaeology Can Tell us about the Reality of Ancient Israel?* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans Pub. Co., 2001), pp. 130-131.

N. Na'aman: «Cow Town or Royal Capital?: Evidence for أعمال: Iron Age Jerusalem,» *Biblical Archaeology Review*, vol. 23, no. 4 (July-August 1997), pp. 43-47 and 67, and «It Is There: Ancient Texts Prove It,» *Biblical Archaeology Review*, vol. 24, no. 4 (July-August 1998), pp. 42-44; J. Cahill, «It Is There: Archaeological Evidence Proves It,» *Biblical Archaeology Review*, vol. 24, no. 4 (July-August 1998), pp. 34-41 and 63; M. Steiner, «Redating the Terraces of Jerusalem,» *Israel Exploration Journal*, vol. 44 (1994), pp.13-20, and Graeme Auld and Margreet Steiner, *Jerusalem I: From the Bronze Age to the Maccabees*, Cities of Biblical World (Cambridge, MA: Lutterworth, 1996).

فيها، وعصر داود لا يقدم لنا أية دلائل على تكوين دولة قومية تنسج على منوال الدول القومية الحديثة، لا في الهضاب الفلسطينية ولا في غيرها. وكما في العصر السابق فقد استمرت المدن الكنعانية على حالتها كدويلات مدن صغيرة ومتفرقة يتحكم كل منها بمساحة محدودة من الأرض المحيطة بالمركز، كافية لإعالة العدد القليل من السكان فيها. والتاريخ المتكامل لفلسطين في رؤيته لتلك الدويلات المتفرقة في علائقها المتبادلة ومسيرتها المشتركة، يطرح تحدياً خطيراً للقراءة الأحادية للتاريخ وللدعوى السياسية بالحق الحصري، التي تنكر أية ذاكرة أخرى عن الماضي خصوصاً في ما يتعلق بأورشليم. أخيراً، لعلنا واجدون في كراس سياحي عن سورية وفلسطين، كانت شركة كوك للسياحة توزعه على السياح المحتملين في أواخر القرن التاسع عشر<sup>(٤٨)</sup>، كلمة تصلح أن تكون نقشاً على ضريح الصورة التقليدية الخيالية لأورشليم: «إن حجمها هو أقل بكثير مما صورته لنا الخيال»<sup>(٤٩)</sup>.

### خلاصة:

لقد لعب الخيال والذاكرة دوراً حاسماً في تشكيل الواقع الراهن لمدينة أورشليم. والصورة التي ألهمت الخيال الغربي لقرون طويلة قد وظفت لخدمة الدعوى السياسية لاحتفالات «أورشليم ٣٠٠٠». تتضح قوة هذا الإسقاط من الطريقة التي استخدم بها من أجل التعمية على التباين بين الصورة المثالية للمدينة وحقيقتها المعاشة، سواء في الماضي أم في الحاضر. لقد ألقى إدوارد سعيد أضواء على هذا التباين في العصر الحديث، مع التغييرات التي فرضت على أورشليم، وحولتها من مدينة متعددة الثقافات والديانات إلى مدينة يهودية بالدرجة الأولى تديرها السلطة الإسرائيلية: «إن ما قامت به إسرائيل كان يهدف إلى إبراز فكرة عن المدينة، لا تتعارض فقط مع تاريخها، بل ومع واقعها الحي، وتحويلها إلى ما يبدو أنه مركز أبدي وموحد لحياة اليهود في شتى أنحاء العالم. بعد قيامها بهذا أولاً، صار باستطاعتها الشروع في ما كانت تقوم

---

Thomas Cook, *Cook's Tourist's Handbook for Palestine and Syria* (London: (٤٨) Thomas Cook and Son; Simpkin, Marshall, 1876), p. 112.

(٤٩) نقلاً عن: Shandler and Wenger, *Encounters with the «Holy Land»: Place, Past and Future in American Jewish Culture*, p. 17.

به على أرض الواقع خلال الأعوام الثمانية أو التسعة الماضية، أي تغيير وجه المدينة من الناحية العمرانية، والديمغرافية، والسياسية، لكي تتطابق مع الصورة التي رسمتها مسبقاً<sup>(٥٠)</sup>. ثم يصف إدوارد سعيد هذه الخطوة بأنها تعدّ على الجغرافيا والتاريخ والثقافة والدين. لقد كانت فلسطين التاريخية مزيجاً متجانساً من الثقافات والأديان، يعيش فيها الكل كأعضاء في عائلة واحدة، على أرض جمعتهم كما تجمع الضفيرة خيطانها المتفرقة في حبل واحد. ولكن الرؤية الصهيونية كانت من القوة وأحادية النظرة الرافضة للآخر بحيث إنها أحاطت بالأرض، وبالماضي، وبالواقع الحي للثقافات المتفاعلة، لخدمة مشروعها في الاستيلاء على أرض تؤمن بأنها حق وحيد لها<sup>(٥١)</sup>.

إن تاريخ المدينة الغني والمركب، الممتد عبر القرون من عصر البرونز إلى الفترة الإسلامية، مروراً بالفترة الفارسية والهيلينستية والرومانية والبيزنطية، هو جزء من تاريخ فلسطين المتجانس والمتواصل. ولكن معظم هذا التاريخ قد تم تهميشه في الخطاب السياسي الإسرائيلي الذي يدّعي الاستمرارية التاريخية من عصر داود إلى يومنا الراهن. والجهات التي تكرر وتعيد فكرة الاستمرارية هذه منذ وثيقة إعلان استقلال إسرائيل إلى احتفالات «أورشليم ٣٠٠٠» ومواقع الإنترنت الرسمية وغير الرسمية، لا تفسح مجالاً لأية ذاكرة أخرى، وتتجاهل الحقائق الحية لتاريخ المدينة الطويل.

إن تعقيب زيروبافل<sup>(٥٢)</sup> الذي سنورده فيما يلي، يركز على الطريقة التي تصاغ بها الذاكرة الجمعية الإسرائيلية، ولكنه يعبر في الوقت نفسه عن قوة البلاغة السياسية لاحتفالات أورشليم ٣٠٠٠ وغيرها من أساليب الإعلام: «إن إحياء ذكرى المناسبات التاريخية ليس فقط وسيلة لتقوية التلاحم الاجتماعي، ولكنه أيضاً حلبة صراع على القوة والسلطة». ودراسة زيروبافل هذه توضح كيف أن الخلافات داخل الجماعة اليهودية، بخصوص أحداث معينة، تدفع إلى استشارة الماضي من أجل الترويج للبرامج السياسية الحالية، وإلى بروز

---

E. Said, «Keynote Essay,» in: Ghada Karmi, ed., *Jerusalem Today: What Future* (٥٠) *for the Peace Process?*, with a contribution by Edward Said (Reading: Ithaca Press, 1996), pp. 1-21 esp. 3.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٧-٨.

Zerubavel, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, p. xix.

تفسيرات متنافسة للتاريخ في مقابل الذاكرة، في الخطاب الإسرائيلي<sup>(٥٣)</sup>. ينطبق هذا بوجه خاص على الخلافات حول تفسير أحداث تاريخية، وعلى الطريقة التي وظفت بها قصص أورشليم وداود لغرض إضفاء الشرعية على مطلب إسرائيل بأورشليم، وسعيها لبناء وقائع على الأرض من شأنها تحويل هذه المسألة إلى حقيقة حية.

وكما أشار نعوم تشومسكي (Noam Chomsky)<sup>(٥٤)</sup>، فإن إحداث منطقة (Giv'at Ze'ev) السكنية عقب توقيع مذكرة واي ريفر (Wye) عام ١٩٩٨، قد عزل ما بقي للفلسطينيين من المنطقة المحيطة بأورشليم، ويأتي ذلك في سياق المشاريع الإنشائية التي تقوم بها السلطات الإسرائيلية في المدينة، من أجل «بناء وقائع على الأرض» تهدف إلى تحقيق أورشليم المتخيلة من خلال تبديل وجه الواقع الحي للمدينة وتحويلها إلى العاصمة الأبدية المنشودة<sup>(٥٥)</sup>. لقد كان توظيف الذاكرة الجمعية، وقصص الماضي (خصوصاً ما أنتجه المؤرخون التوراتيون) يجري وفق عملية انتقائية تتجاهل كل ما له علاقة بالماضي الثقافي التعددي، مثلما تتجاهل البحث الأكاديمي الجديد الذي يشكك في الطريقة التي تمت بها عملية بناء ذلك الماضي. ولكن «بناء وقائع على الأرض»، وهو ما تقوم به المشاريع الإنشائية في المدينة؛ قد جعل بالإمكان الاستغناء عن الذاكرة التي لم تعد ذات أهمية في استجداء المشروعات السياسية والجماعية، لأن ذلك البناء يخلق مشروعيتها الخاصة وحقائقه الحية. إن كل ما بقي لأولئك الذين يتحدثون ويقاومون تلك الوقائع، هو ألم الذكرى. ومع ذلك فإن شهادات أفراد من أمثال سيرين حسيني شهيد تغدو أمراً حيواً في بناء ذاكرة بديلة وحقيقية عن أورشليم. ومن المهم والحيوي أيضاً أن يستمر البحث التاريخي الجديد في مساءلة الطريقة التي جرى بواسطتها بناء تاريخ المدينة، وتقديمه، وتوظيفه في الدعاوى السياسية الإسرائيلية.

---

(٥٣) المصدر نفسه.

Noam Chomsky, *Fateful Triangle: The United States, Israel, and the Palestinians*, (٥٤) updated ed. (London: Pluto Press, 1999), p. xvii.

Geoffrey Aronson, in: *Report on Israeli Settlement in the Occupied Territories*, (٥٥) < <http://www.fmep.org/reports/2002/v12n2.html> > .

ويقدم الموقع معلومات مفصلة عن نشاطات البناء في القدس وغيرها.



هذه الرؤى البديلة للماضي، سواء على المستوى العام أم على المستوى الأكاديمي، من شأنها وضع الأساس لذاكرة بديلة جمعية، تؤكد على التاريخ المركب والغني للمدينة، والذي صاغه سكانها المتنوعون عبر آلاف السنين. وهذا التاريخ يشكل جزءاً حيوياً من تاريخ فلسطين الممتد من أعماق الماضي السحيق إلى يومنا الراهن، ويرفع صوتاً معارضاً للقراءة الأحادية للتاريخ، والتي تتحكم في الطريقة التي يجري من خلالها تخيل أورشليم.

## فهرس

- الاثنية الإسرائيلية: ١٥، ٢٤ - ٢٦
- أحاز: ١٨٣ - ١٨٧، ١٩٥، ٢٠٢، ٣٢٨، ٢٠٤
- أخاب (الملك): ٩٠، ١٧٤، ١٧٥، ٢٨٨
- آسا (الملك): ١٩٨
- آشور أوباليط: ١٩٢
- آشور بانيال: ١٨٩، ١٩١، ١٩٢
- آلهة فلسطين القديمة: ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٠
- الآلهة الكنعانية: ١٩٧، ٢٠٠، ٢٠١
- آمون: ١٩١، ١٩٢
- الإبادة الجماعية: ٦٢، ٧٠، ٧١
- إبراهيم (النبي): ٢٢٠، ٢٢٤، ٢٥٧ -
- ٢٦٠، ٢٦٨، ٢٧٥ - ٢٨٠، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٩٠، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣١١ -
- ٣١٥، ٣٢٣، ٣٢٥، ٣٢٩
- أبو الحاج، ناديا: ٣٥٤، ٣٦٦
- أبو ستة، سلمان: ٦٥
- اتفاق الفاتيكان/اسرائيل (١٩٩٣): ٦٤
- أثاس، جورج: ٨٧
- أحزيا (الملك): ٨٧، ٩٢
- أخناتون انظر أمينوفيس الرابع
- الأدب الديني: ٢٧٣
- الادب الشعبي: ٢٧٩
- الأدب الهيلينستي: ٢٧٠
- أدونى - صادق: ٢٢١، ٢٦٠
- أرتحششتا (الملك): ٢٢٨، ٣٠٩
- أرسطو: ٢٤٥
- أرسطوبولس الأول: ١٤٢، ٣٠٦
- أرسطوبولس الثاني: ١٤٢، ١٤٣
- الأرض الموعودة: ١٣، ٥٧
- أرميا: ٣٨، ٣٩، ٣١١، ٣١٣، ٣١٦
- الإرهاب: ١٢
- أرونة (الملك): ٢٣٤، ٢٦٤
- الاستيطان اليهودي: ٦١، ٦٧، ٢٦٥، ٢٧٢، ٣٣٧
- إسحاق، صامويل هليل: ٣٦١، ٣٦٢
- إسحاق (النبي): ٢٧٩، ٢٨١، ٣١١

الإسرائيليون: ٢٨٠	الامبريالية: ٤٣، ٥٩
أسرحادون: ٣٧، ١٨٩، ١٩١	الأمم المتحدة
أسفار موسى الخمسة: ٥١	- مجلس الأمن: ٥٢
الإسكندر الكبير: ١٤٦، ١٤٧، ١٥٤، ٢٥٠، ٢٥٣، ٢٥٩	أمينوفيس الرابع: ١٨١، ٢١٣
٣٠٥، ٣٠٢	انتياتر: ١٤٣، ١٥٦
الإسلام: ١٦، ١٧، ٢٤، ٤٣، ٢٣٧	أنتيغونس: ١٤٦، ١٥٦
إسماعيل (النبي): ٢٧٩ - ٢٨١، ٣١١، ٣٢٥	أنتيوخوس إيفانس: ١٢٥ - ١٢٧، ١٢٩، ١٣١ - ١٣٣، ١٣٨
الإسماعيليون: ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨٣	١٤٧، ١٥٤، ١٥٦
إشعيا: ٣٧، ٣٨، ٣٢٩	أنتيوخوس أوباتر: ١٣٢، ١٣٣
الإصلاح الديني: ٢٧٧، ٢٨٩	أنتيوخوس الثالث: ١٤٧
٢٩٠، ٢٩٥ - ٢٩٧، ٣٠٤، ٣١٦	أنتيوخوس الرابع: ٣٠٢
الإصلاح السياسي: ٣٠٤	أنتيوخوس سيديتس: ١٣٠، ١٤١
أغناطيوس اللولاتي: ٤٦	أنتيوخوس غريبوس: ١٤١
أفرايم: ٢٧٦، ٢٩١، ٢٩٩، ٣٠٣	أنتيوخوس الكبير: ١٢٥، ١٢٧، ١٣٦
أفلاطون: ٢٤٠	أنطونيوس: ١٥٥، ١٥٦
أفيغاد، نحمان: ١٠٩، ١٥٢، ١٥٣، ٣٦٥	أهلستروم، غستا: ٩٥
ألبرایت، وليم فوكسويل: ٧١	أوسترلي، أ. إ. : ٣٦٢
ألكيموس: ١٣٣ - ١٣٦	أوسيشكين، دافيد: ١٧٨، ١٧٩
إلاكوريا، إغناسيو: ٤٥، ٤٦	أوغوستس (القيصر): ١٤٩، ١٥٦، ١٥٨
إلون، عاموس: ٣٣٦	أوفير، آفي: ١٧٨
أليشع: ٣٢٨	أوكتافيان: ١٥٥، ١٥٦
إليعازر: ٢٧٨	أونياس الثالث: ١٢٧
أليكساندرا، سالومي: ١٣٠، ١٤٢	إيبان، أبا: ٥٢
أليكسندر بالاس: ١٣٨، ١٣٩	إيفرون، زوسيا: ٣٣٩
أليكسندر ينايوس: ١٤٢، ١٥٦	إيليس، مارك هـ.: ٥٤
الامبراطورية الآشورية: ٣٤	أيوب (النبي): ٣٢٣

- ب -

باخيديس: ١٣٥، ١٣٧، ١٣٨

برايت، جون: ٣٦٣، ٣٦٥

بروتوس: ١٥٥

بروغيمان، والتر: ٦١، ٦٢

بريور، مايكل: ١٢، ١٣، ٤٣

بسامتيك (الفرعون): ١٩٤

بطليموس الأول: ١٢٤، ١٣٢

بلعام: ٣١٤

بلير، توني: ٤٣

بن لادن، أسامة: ٤٣

بن هدد (ابن حزائيل): ٩٢، ١٨٤

بنفينستي، ميرون: ٣٣٦، ٣٥٢

بنيامين: ٢٧٦، ٢٨٧

بويليتوس: ١٣٢

بوش (الابن)، جورج: ٤٣

بولس السادس (البابا): ٥٠

بولس (القديس): ١٤٩، ٢٣٩، ٢٤٠

بوليبوس: ١٣٥

بولين، توماس: ١٥، ٢٤٥

بومبي: ١٣٠، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٨

١٥٥، ١٤٩

بيان إسثيا: ١٢٦، ١٣٢

بيران، أفراهام: ٧٧، ٧٩، ٨٧

٨٩، ٩٢، ٩٨

بيرسيوس: ١٣٦

بيكر، كارل لوتوس: ٣٥٦

بيكينغ، بوب: ٩٢

- ت -

تاتوم، لين: ١١٩

تارلر، د.: ١١١

تراجان (الامبراطور): ١٤٩

تروبر، جوزيف: ٨٧

تشرشل، ونستون: ٣٥٤

تشومسكي، نعوم: ٣٧١

التطهير العرقي: ٥٦، ٥٨، ٦٦

٦٨، ٧٤، ٣٠٧، ٣١٢، ٣١٣

٣٢٢

التعصب الديني: ١٩، ٢٢

تغلات فلاصر الثالث: ١٨٣ - ١٨٥

١٨٨، ١٩١

التمييز العنصري: ٥٣، ٥٩، ٦٩

٣٠٨، ٣١٣

توشينغهام، أ. د.: ١٠٧، ١٥٣

تومبسون، توماس ل.: ١١، ٩٥

١١٣، ٣٠٧، ٣٦٧

تيبيريوس كراخوس: ١٣٥

- ث -

الثقافة الآشورية: ٢٤٨

الثقافة الإغريقية: ١٢٤، ١٤٦

الثقافة الرومانية: ١٤٦

الثقافة الهيلينية: ١٤٦

الثورة المكايبية: ١٥٥، ٣٠٤

الثورة اليهودية: (٦٦-٧٠ م.): ٢٣٥

الثورة اليهودية (١٣٢-١٣٥ م.):

٢٣٥

## - ج -

جماعات العابيرو المسلحة: ١٨٢،

٢١٤، ٢١٥، ٢١٨

جون هيركانوس: ١٣٠، ١٤١،

١٥٤، ١٥٦، ٢٣٢، ٣٠٤ - ٣٠٦

الجيوسي، سلمى الخضراء: ١٩

## - ح -

الحارثة (ملك العرب): ١٤٣

حائط المبكى: ١٤

حرب الخليج (١٩٩٠-١٩٩١): ٦١

الحرب العربية الإسرائيلية (١٩٦٧):

٥١، ٥٢، ٦٠، ١٦٨، ٣٦٥

الحرب العربية الإسرائيلية (١٩٧٣):

٥٣

الحركة الصهيونية: ٥٣، ٦٨، ٣٣٣،

٣٣٤، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٦١، ٣٦٢

حركة غوش إيمونيم: ٥٤

حزائيل (ملك دمشق): ٨٠، ٩٢،

١٧٤، ١٨٤

حزب الليكود: ٥٣

حزقيا (الملك): ٣٦، ٣٧، ١١٨،

١٥٢، ١٨٧ - ١٩٠، ١٩٣،

٢٠٢، ٢٨٩، ٢٩٨، ٢٩٩

حزقيال: ٣٢٥ - ٣٢٧، ٣٢٩

الحضارة الغربية: ٧١

حقوق الإنسان: ٥٨، ٦١، ٧٣

حلف المدن العشر (الديكابوليس):

١٤٨، ١٥٠

## - خ -

الخلافة العباسية: ١٤٦

## - د -

داود (الملك): ١٣، ١٦، ٢٥، ٢٧،

٧٨، ٩٥، ١٠٥، ١٠٩، ١١٠،

١٦٠، ١٧٢، ١٧٨، ١٨٣، ٢٢١ -

٢٢٣، ٢٢٥، ٢٣٠، ٢٣٤، ٢٣٥،

٢٥١، ٢٥٥ - ٢٥٧، ٢٦١، ٢٦٣،

٢٦٤، ٢٧٣، ٢٨٧، ٢٩٠، ٢٩٦،

٣٠٦، ٣٣٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٥٣،

٣٥٤، ٣٥٦، ٣٦٢ - ٣٦٧، ٣٦٩ -

٣٧١

دايفز، و. د.: ٦٠، ٦١

درايك، ديفيد جيمسون: ١١٣، ٣٦٧

دونكان، غارو: ١١٤

ديست، ف. إ.: ٥٩

ديفر، وليم: ١٩٧، ٣٦٧، ٣٦٨

ديفر، فيليب: ١٥، ٢٣٧

ديفيز، جانيت إسحاق: ٣٦١، ٣٦٧

ديمتريوس نيكاتور: ١٣٩

ديونيسيوس الهالكارناسي: ٢٧١،

٢٧٢

## - ر -

راحيل: ٣٦

رايسانين، هيكلي: ٧٣

رجعام: ١٧٣، ٢٨٧

رحيانو (الملك): ١٨٥، ١٨٦

رسائل تل العمارنة: ١٨٢، ٢١٢ -

٢١٤، ٢٢٦، ٢٣٤، ٣٦٣

٢٦٩، ٢٨٧، ٢٨٩، ٢٩٣، ٢٩٦،  
٣٠٦، ٣٢١، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٤٧،  
٣٦٦، ٣٦٧

سمعان المكابي: ١٣٠، ١٣٧،  
١٤٠، ١٤١، ١٥٤، ٢٣٢، ٣٠٥  
سنحاريب (الملك): ٣٥، ٣٦،  
١١٧، ١١٨، ١٨٨ - ١٩٠، ٢٩٦  
سنوسرت الثالث: ١٨١

السواح، فراس: ١٤، ١٦٧  
سوبرينو، جون: ٤٦  
سوتير (الملك): ١٣٤ - ١٣٩  
سيليرمان، ن.: ٣٦٧  
سيمونز، جان جوزف: ١٠٧

- ش -

شارون، أرييل: ٣٣١  
شاندلر، جيفري: ٣٥٨  
شاؤول (الملك): ٢٥، ٢٧، ١٧٢،  
٢٨٦

شتاينر، مارغريت: ١٣، ١٤، ١٠٧،  
١٧٨، ١٨٢، ٢٠٨

شتيرن، م.: ٢٦٨  
شلمنصر الثالث: ١٧٤، ١٧٥، ١٨٤  
شلمنصر الخامس: ١٨٨  
شمشون: ٢٧  
شمعون: ٣١٥

شهيد، سيرين حسيني: ٣٥١، ٣٥٢،  
٣٥٤، ٣٥٨، ٣٧١  
شواردانا (ملك جت): ٢١٣

رصين (الملك): ١٨٥  
رفقة: ٢٨٢

روبنسون، تيودور: ٣٦٢، ٣٦٣،  
٣٦٥

روزنتال، مارفين ج.: ٣٦٠  
روميرو، أوسكار: ٤٧

ريودورس الصقلي: ٢٦٧  
- ز -

زاكير: ١٨٤

زربابل: ١٥٣، ١٦٠

زرتال، آدم: ١٧١

زيروبافل، يائيل: ٣٣١، ٣٤١،  
٣٧٠، ٣٥٧

زينون: ١٤٧

- س -

السادات، أنور: ٥٣

سارة: ٢٧٩، ٢٨٠

سارديس: ٢٦٣

السامريون: ٥١

السبي البابلي: ٢٢٧، ٢٩١، ٣٠٣،  
٣٠٤، ٣٠٦

سترينج، جون: ١٤، ١٤٥

سعيد، إدوارد: ٣٦٩، ٣٧٠

سكوروس: ١٤٣

سلوقس الرابع: ١٢٧

سلوقس نيكاتور: ١٢٥، ١٤٦

سليمان (الملك): ٢٥، ١٦٠، ١٦٢،  
١٧٢، ١٧٣، ١٧٨، ١٩١، ١٩٣،

٢٠٢، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٣٤، ٢٥٥

شيلوه، إيغال: ١٠٨، ١١٠، ١١٤،  
١١٧، ١١٩، ١٢٠، ١٧٨، ٢٠٨،  
٣٦٥  
عمري باني (الملك): ١٧٤  
عوج (ملك باشان): ٢٢٧  
عوديد: ٣٢٨

- ص -

صادوقي (الكاهن): ٢٢٢، ٢٣٥  
صارغون الثاني (الملك): ١٨٦،  
١٨٨، ٢٢٩، ٢٥٠، ٢٥٢  
عوز، عاموس: ٣٤٣  
عيسو: ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٤، ٢٨٥،  
٣١٥، ٣٢٥

- غ -

غاربيني، جيوفاني: ٩٦، ١٠٤، ٢٩٦  
غافني، ل.: ٢٧٠  
غاليل، جيرشون: ٩٢  
غراب، ليستر: ١٥، ٢١١  
غميركن، رونالد: ٩٧  
غن، ديفيد: ١٥، ٣٣١

- ف -

فان سيتير، جون: ٢٨٣، ٢٨٤،  
٢٩٦

فرانكن، هـ. ج.: ١١١، ١٧٨

ققح بن رمليا (الملك): ١٨٥

فنكلشتاين، إسرائيل: ١٦٩، ١٧١،  
٢٩٦، ٣٦٧

فو، بير دو: ١٠٧

فوغل، ل. إ.: ٣٦٠

فون راد، جيرار: ٦٠

فيرجيل: ٢٧٢

فيسيليوس، جان وم: ٩١، ٩٢

فيليبوس: ١٣٦

فينست دي بول (القديس): ٥٠، ٧٥

فيوريتزا، إ. س.: ٧٣، ٧٤

شيلوه، إيغال: ١٠٨، ١١٠، ١١٤،  
١١٧، ١١٩، ١٢٠، ١٧٨، ٢٠٨،  
٣٦٥

- ص -

صادوقي (الكاهن): ٢٢٢، ٢٣٥  
صارغون الثاني (الملك): ١٨٦،  
١٨٨، ٢٢٩، ٢٥٠، ٢٥٢  
صدقيا (الملك): ١٩٤

الصراع الإسرائيلي - الفلسطيني: ٤٤،  
٤٧  
الصراع العربي - الإسرائيلي: ٥١

صندوق التنقيب في فلسطين: ١٦٧  
الصهيونية: ٦٣-٦٦، ٦٨، ٦٩، ٧٣،  
٧٤، ٢٣٩، ٢٤٤، ٣٣٧، ٣٣٨،  
٣٥٨

- ظ -

الظاهر بيبيرس: ٢٨، ٥٢، ٥٧، ٦٥،  
٦٧

- ع -

عبدي هبة: ١٨٢، ٢١٣، ٢١٤،  
٢٢٠، ٢١٨، ٢١٧

العرقية: ١٩

عزرا: ٣٩، ٢٦٥-٢٦٧، ٢٦٩،

٢٧٣، ٢٧٦، ٢٩١، ٣٠٩-٣١٥،

٣١٧، ٣١٨، ٣٢٠، ٣٢٣-٣٢٥،

٣٢٨-٣٣٣

العصر الهيلينستي: ٤١، ١٢٣، ١٢٤،

١٤٠، ١٤٦، ١٥٠، ١٥٤، ٢٧٠

العلاقات الإسرائيلية - الفلسطينية: ١٢

- ق -

قايين : ٣٢٨  
قسطنطين (الامبراطور) : ٢٥٠  
قطورة : ٢٨٠  
قورش : ٣٤٧ ، ٣١٢ ، ٢٦٣

- ك -

كاسيوس : ١٥٥  
كافانا ، باتريك : ٤٨  
كاھانا ، مائير : ٥٤  
كاھيل ، ج . : ١١١  
كراير ، فرد : ٨٥ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٩٦ - ٩٨  
كوك ، توماس : ٣٥٧ ، ٣٥٨  
كوليك ، تيدي : ٣٥٥  
كونراد ، جوزيف : ٥٩  
كوينتوس ميتيلوس : ١٤٢  
كوينتوس هورتنسيوس : ١٤٢  
كينيون ، كاثلين : ١٣ ، ١٤ ، ١٠٧ - ١١١ ، ١١٤ ، ١١٧ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٦٨ ، ١٧٦ ، ١٨٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٧  
كوينتز ، ستانلي : ١٩

- ل -

لابان الآرامي : ٣١٥  
لابعايا (ملك شكيم) : ٢١٤  
لامدريد ، أ . ج . : ٥٩  
لامكه ، نيلز بيتر : ١٣ ، ٧٧ ، ٣٣٣ ، ٣٦٧

اللاهوت الايرلندي : ٥٠

لاهوت التحرير (أمريكا اللاتينية) :  
٤٤ ، ٤٥ ، ٥٠ ، ٥٦ ، ٧٠ ، ٧٦  
اللاهوت المسيحي : ٤٥ - ٤٧ ، ٤٩ ، ٥٠

لاوي : ٣١٥

اللغة العبرية : ٣٤٥

لوط : ٢٢٠ ، ٢٥٧ ، ٢٧٨ ، ٢٨٢ ، ٣١٤ ، ٣١٥

لونغ ، بيرك : ٣٥٨ ، ٣٦٠

لوهفينك ، نوربرت : ٦٢

ليبيدوس : ١٥٥

ليفني : ٢٧٢

ليفيناس ، ايمانويل : ٣٤٢

- م -

مازار ، ب . : ١٠٨ ، ١٧١ ، ٣٦٥  
ماكاليستر ، ر . : ١٠٩ ، ١١٤  
مانديل ، د . : ٢٦٨  
مانديل ، سارة : ١٤ ، ١٢٣  
متي هشمون : ١٣٢  
مخطوطات البحر الميت : ٢٣٧ ، ٢٤٠ ، ٢٤١  
مخطوطات قمران : ٢٧٣  
مذكرة واي ريفر (١٩٩٨) : ٣٧١  
مرفتاح (الفرعون) : ٢٧ ، ٢٨  
مريم : ٣٢٠ ، ٣٢٣  
المستوطنات اليهودية : ٥٢  
المسيحية : ١٦ ، ١٧ ، ٢٤ ، ٤٣ ، ٧١ ، ٢٣٧ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠



- معاداة السامية: ١٣، ٣٦٨  
معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية (١٩٧٩): ٥٣  
معركة قرقرة (٨٥٤ ق.م.): ١٧٥، ١٨٤  
مقدسي، ج. س.: ٣٥٢  
ملكي صادق (الملك): ٢٢٠، ٢٥٧ - ٣١٥، ٢٦٨، ٢٥٩  
منسي (الملك): ١٨٩ - ١٩٣، ١٩٨، ٢٠٢، ٢٧٦، ٢٩٩، ٣٠٣  
منظمة «أمل صهيون»: ٣٦٠  
منلاوس: ١٢٧، ١٣٣  
موسى (النبي): ٥٤، ٥٧، ٥٨، ٦١، ١٩٦، ٢٢٠، ٢٣١، ٢٣٨، ٢٦٦ - ٢٦٨، ٢٧٦، ٢٨٣، ٢٨٥، ٢٩٠، ٢٩١، ٣١٠، ٣١١، ٣١٦ - ٣٢٥  
ميانو، بيتر: ٧٣  
ميشع (الملك): ٩٣، ٩٥، ٩٦  
- ن -  
نابو بولاصر الكلداني: ١٩١  
نابونيد: ٢٧٧  
نافه، جوزيف: ٨٧، ٨٩، ٩٢  
نبوخذ نصر: ٣٨، ١٢١، ١٦٠، ١٩٣، ١٩٤، ٣٤٧  
نحميا: ٣٩، ٢٦٥ - ٢٦٧، ٢٦٩، ٢٧٣، ٢٧٦، ٢٩١، ٣٣٣  
نخو (الفرعون): ١٩٢، ١٩٣  
نصوص اللعنات المصرية: ٢١٢  
نعمان، ناداف: ١٨٢، ٢١٢
- نقش «بيت داود»: ١٣، ٧٧، ٧٨  
نقش تل دان: ١٣، ٧٧  
نوبر، غاري: ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٦  
نوٲ، مارتن: ٣٦٣ - ٣٦٥  
- ه -  
هابيل: ٣٢٨  
هاجر: ٢٧٨، ٢٧٩، ٣١١  
هارون: ٥٨، ٣٢٠، ٣٢٣  
هالفي، يهوذا: ٣٣٦ - ٣٣٨  
هدد عزر (ملك دمشق): ١٧٥، ١٨٤  
هديران (الامبراطور): ١٤٩، ١٥٠، ٢٣٧، ٢٥٠  
هولباخ، موريس: ٣٥٦  
الهولوكوست: ٣٣٩  
هيرتسوغ، زائيف: ٣٦٦، ٣٦٧  
هيركانوس الأول: ١٣١  
هيركانوس الثاني: ١٣٠، ١٤٢ - ١٤٤، ١٥٦، ٣٠٦  
هيرمن، سيجفريد: ٣٦٤  
هيرود انظر هيرودس الكبير  
هيرودس الكبير: ١٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٩، ١٥٢ - ١٦٢، ٢٠٢، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٥  
هيرودوس: ٢٦٣  
هيكاتايوس الإبيديري: ٢٣١، ٢٦٦، ٢٦٧  
هيلانيكوس الليسبوسي: ٢٧١  
هيلم، إنغريد: ١٤، ١٥، ٢٧٥

- و -

وارن، ر. إ. : ١٦٧

واشنطن، جورج : ٣٦٣

وايتلام، كيث : ١٥ ، ٣٥ ، ٣٥١ ، ٣٦٧

وعد بلفور (١٩١٧) : ٣٦١

وينغر، بيث : ٣٥٨

- ي -

ياسون الطوباوي : ١٢٥ - ١٢٧ ، ١٥٤ ، ١٢٩

ياهو (الملك) : ٩٢ ، ٩٤

يربعام (الملك) : ٧٩ ، ١٧٣ ، ٢٨٧ - ٢٨٩

يشوع بن نون : ٣٧ ، ٥١ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٦٧ ، ٧١ ، ١٧٤ ، ٢٦٠ ، ٢٧٣ ، ٣١٣ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣٢٠ ، ٣٢٢ - ٣٦٢ ، ٣٢٥

يعقوب : ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٢٠ ، ٢٤٠ ، ٢٧٥ ، ٢٨١ - ٢٨٥ ، ٢٨٧ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٣١١ ، ٣١٥ ، ٣١٦

يهو آحاز بن يوشيا : ١٩٣

يهود الشتات : ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٦٩

اليهودية : ١٦ ، ١٧ ، ٢٠ ، ٢٤ ، ٤١ ، ٤٣ ، ٦٠ ، ٦١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٥٥ ، ١٦٢ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٥

٢٣٧ - ٢٤٠ ، ٢٤٢ - ٢٤٤ ، ٢٧٣

٣٠١

اليهودية التلمودية : ٢٣٨ ، ٢٤٤ ، ٣٣٤

اليهودية الروحانية : ١٥

اليهودية القومية : ١٥

يهودا المكابي : ١٢٧ ، ١٢٩ ، ١٣٢ - ١٣٨ ، ٢٨٧

يهوياكين : ١٩٣

يوآب : ٢٦٢ ، ٢٦٣

يورام (الملك) : ٨٧ ، ٩٢ ، ٩٤

يوسف بن يعقوب : ٢٧٦ ، ٢٨٤ ، ٢٨٧ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣١٦ ، ٣٢٥

يوسيفوس : ١٠٩ ، ١٢٧ ، ١٢٩ ، ١٣١ - ١٣٧ ، ١٣٩ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٥٤ ، ٢٣٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٩ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٨٩ ، ٢٩٨ - ٣٠٥

يوشيا (الملك) : ١٤ ، ١٩١ - ١٩٣ ، ٢٨٩ ، ٢٩١ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٣٠٤ ، ٣١٦

يوليوس قيصر : ١٥٥

يونانان : ١٣٧ - ١٤٠ ، ٣٠٦

يونغ، دوغلاس : ٣٥٤

بيتس، وليم بتلر : ٤٨

بيفين، شموئيل : ٣٦١